Class *Book*

University of Chicago Library

BERLIN COLLECTION

GIVEN BY

MARTIN A. RYERSON

H. H. KOHLSAAT
BYRON L. SMITH
CHAS. L. HUTCHINSON
C. R. CRANE
H. A. RUST
CYRUS H. MCCORMICK
A. A. SPRAGUE
C. J. SINGER

Tzschaban 1847

Über

die Erkenntniß Gottes

in der Welt.

Von

Dr. Heinrich Ritter,
Profeſſor an der Univerſität zu Kiel.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1836.

BT101
.R62

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

Berlin Collection

1396876

Vorrede.

Nur mit einiger Beſorgniß kann ich die vorliegenden Unterſuchungen mittheilen. Sie werden Vielen Anſtoß erregen; ſie werden Vielen als außer der Zeit erſcheinen. Dem Gange der Philoſophie, in welchem wir ſo eben begriffen ſind, werden ſie ſich wenig empfehlen.

Wenn hierin eine Beſchuldigung liegen ſollte, ſo würde ich ſie auf den Entwicklungsgang meines wiſſenſchaftlichen Lebens zu werfen haben. Was davon dem Publicum vorliegt, giebt zu erkennen, daß ich nicht den ganz gewöhnlichen Gang in meiner philoſophiſchen Bildung eingeſchlagen habe. Einem beſtimmten Lehrer, einer beſtimmten Schule habe ich mich nicht anſchließen können; ein Autodidakt habe ich auch nicht ſein mögen; daher blieb mir nichts anderes übrig, als

bei der ganzen Geſchichte der Philoſophie meinen Unterricht zu ſuchen. Der Gedanke lag nahe meine hiſtoriſchen Forſchungen auch Andern mitzutheilen, und ſo hat meine litterariſche Thätigkeit bisher vorherrſchend mit der Geſchichte der Philoſophie ſich beſchäftigt.

Dieſer Weg, welchen ich zu meiner eigenen philoſophiſchen Bildung genommen, empfiehlt ſich weder durch ſeine Kürze, noch durch ſeine geebnete Bahn. Daher ſieht man auch darauf kein ausgefahrenes Geleiſe. Die Meiſten begnügen ſich mit der Kenntniß der vorzeitlichen Philoſophie, ſo weit ſie in die gegenwärtige allgemeine Meinung herübergenommen worden und den neuen Syſtemen oft mehr zur Ausſchmückung oder zur Folie, als zur Belehrung gedient hat. Bei ſolchen iſt die Meinung nicht befremdlich, daß die neueſte Zeit das ungeſchmälerte Erbe der Vergangenheit in Saft und Blut verwandelt habe. Dennoch möchte ich meinen Weg, auf welchem ich doch auch nicht ganz einſam wandle, nicht mit dem kürzern und auszüglicheren vertauſchen.

Nur kann ich nicht leugnen, daß er außer der Beſchwerlichkeit noch einige andere Nachtheile hat. Mir hat er zunächſt zuwege gebracht, daß ich in dieſer

Art der Schriftſtellerei, welcher das vorliegende Werk angehört, faſt als ein Neuling erſcheine. Zwar die rein philoſophiſche Darſtellung iſt von mir ſchon mehrmals verſucht worden; aber theils zu vereinzelt waren meine Verſuche in dieſer Weiſe, theils zu ſehr für den Unterricht der Jugend beſtimmt, als daß ſie eine allgemeine Aufmerkſamkeit hätten in Anſpruch nehmen können. Doch darf ich vielleicht hoffen, daß meine Arbeiten in der Geſchichte der Philoſophie einiges Zutrauen mir erweckt haben werden, welches auch dieſer Arbeit zur Entſchädigung gereichen könnte.

Überdies aber muß ich befürchten, daß die Sitte, welche ich auf meinem Wege angenommen habe, nicht ganz in der Ordnung erſcheinen dürfte. Die, welche ganz in der Gegenwart leben, finden es leicht mit der Gegenwart ſich zu verſtändigen. Was eben die Aufmerkſamkeit reizt, was die gebräuchliche Formel für die gewöhnliche Meinung iſt, haben ſie vollkommen inne, und ohne Zögern, ohne Bedenklichkeit bedienen ſie ſich ihres Vortheils Neigungen und Meinungen der Zeit durch die bekannten Stichworte für ſich zu gewinnen. Wer dagegen dem gewöhnlichen Verkehr des täglichen Lebens ſich entzogen hat, um dem Unterrichte vergan-

gener Zeiten zu lauſchen, wird in der Gegenwart kaum ſo feſtes Fußes einherſchreiten können. Er kennt zu viele Sprachen, als daß er auf das neueſte Wort einen unbedingten Werth legen, er hat zu viele Richtungen der Denkweiſe durchgemacht, als daß er allein in der neueſten Wahrheit finden ſollte. Oft wird es ihm vorkommen, als wenn mit dem neuen oder auch nur erneutem Worte, mit der neuen oder auch nur erneuten Richtung nur wenig gewonnen wäre. Was man allgemein feſthält, wird ihm nicht ſicher dünken; worüber man ſtreitet, das wird ihm vielleicht von geringer Bedeutung ſcheinen. Genug er wird gegen Sitten und Gebrauch der Wortführer und der Geſellſchaft, in welcher jene den Ton angeben, manchen Verſtoß ſich zu Schulden kommen laſſen.

Offenherzig will ich geſtehen, daß ich ſehr fürchte mit vorliegender Schrift in dieſem Fall zu ſein. Wie ein ziemlich ungeleckter Bär tritt ſie in die geſittete Geſellſchaft. Er muß ſehen, ob er ſich wird durchbeißen können.

Noch ein paar Worte habe ich über die Einleitung zu ſagen. So weit ſie auch ausholt, ſo gehört ſie doch weſentlich zur Bezeichnung des Standpunktes

meiner Unterſuchungen. Eher iſt ſie hierzu zu kurz, als zu weitläufig, welches vielleicht noch andern polemiſchen Erörterungen in dieſer Schrift zum Vorwurf gemacht werden könnte. Doch wo möchte man in der Philoſophie Grenzen der Polemik finden? Ein Misverſtändniß aber, welches bei dem Gange meiner Darſtellung einſchleichen könnte, muß ich gleich zu Anfang ablehnen. Die Folge der philoſophiſchen Standpunkte, welche ich in ihrem Zuſammenhange unter einander betrachte, ſcheint ſich zwar in der Weiſe, in welcher ſie hier auftreten, ſehr natürlich zu ergeben, und es ließe ſich auch wohl behaupten, daß es für die Philoſophie auf einer gewiſſen Bildungsſtufe der Natur der Sache gemäß wäre dieſen Gang in ihrer Entwicklung zu gehen, ja die Analogien würden zur Hand ſein, welche dieſer Darſtellung ein hiſtoriſches Anſehen geben könnten. Dennoch iſt nichts weniger meine Abſicht, als ihr ein ſolches beizulegen. Meine Überzeugung, welche auch wohl wiſſenſchaftlich ſich rechtfertigen ließe, läuft darauf hinaus, daß die Entwicklung der Philoſophie zu ſehr mit der Eigenthümlichkeit der Einzelnen und der Völker verwachſen iſt, als daß man ihr eine allgemeingültige Norm aus ihrem eigenen Weſen ablei-

ten könnte. Überdies ſind allen jenen Stufen auch Irrthümer beigemiſcht, welche niemals als nothwendig werden dargethan werden können. Wenn ich daher auch in ihrer Schilderung auf die Geſchichte der neuern Philoſophie einige Rückſicht genommen habe, ſo iſt doch dabei nach hiſtoriſcher Treue nicht geſtrebt worden, ſondern was ich z. B. kritiſche und abſolute Philoſophie nenne, davon wird man entſprechende Elemente nicht allein unter uns, ſondern auch unter den Alten finden.

Inhalt.

Zur Einleitung.

I. Das Denken des praktiſchen Lebens, die einzelnen Wiſſenſchaften und die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes. S. 1—23.

Streit der Philoſophen. 1. Das Denken in Beziehung zu den praktiſchen Beſtrebungen. 5. Im Einzelnen nur auf Meinung beruhend, hat es doch größere Sicherheit im Allgemeinen. 6. Dennoch gründet es ſich nur auf Vorausſetzungen. 7. Beſtandtheile des praktiſchen Denkens. 8. Die Zeichen der Dinge. 9. Die Fiction. 9. Wiſſenſchaften des praktiſchen Lebens zur Ausſcheidung der Fiction. 10. Ihre Bildungsweiſe. 10. Theilung der Arbeiten und Theilung der Wiſſenſchaften. 11. Grundſätze der praktiſchen Wiſſenſchaften. 12. Wiſſenſchaftliches Intereſſe in den praktiſchen Wiſſenſchaften. 12. Ihre Grundſätze und ihr Zuſammenhang. 13. Ordnung und Methode. 14. Das Verhältniß der praktiſchen Wiſſenſchaften zur Philoſophie. 15. Die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes. 16. Gründe ihrer Herrſchaft über die einzelnen praktiſchen Wiſſenſchaften. 16. Logik und Metaphyſik. 17. Die Grundbegriffe der praktiſchen Wiſſenſchaften oder die praktiſche Philoſophie. 18. Zweifel über die Nebenordnung oder Überordnung der Philoſophie in ihrem Verhältniß zu den einzelnen Wiſſenſchaften. 21.

II. Der Skepticismus, die kritiſche Philoſophie und die Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens. S. 23—52.

Der Zweifel gegen die Wiſſenſchaft. 24. Skepticismus und Dogmatismus. 25. Zweifel gegen die Zeichen. 26. Kennzeichen

ihrer Wahrheit. 26. Zweifel gegen die Grundbegriffe und Grundſätze. 27. Gegen die Beweiſe. 28. Allgemeine Richtung und Bedeutung des Skepticismus. 29. Schlüpfrigkeit der ſkeptiſchen Äußerungen. 30. Die Strenge des Skepticismus hebt alle wiſſenſchaftliche Rede auf. 31. Den ſkeptiſchen Gründen liegt im Allgemeinen der Begriff des Wiſſens zum Grunde. 32. Beſondere Beſtimmungen für dieſen Begriff. Das Gültige für alle Vernunft. 33. Verhältniß des Wiſſens zum Gegenſtändlichen. 34. Das Wiſſen des Skepticismus von anderer Art als das Wiſſen des gemeinen Menſchenverſtandes. Wiſſen vom Wiſſen. 36. Dies iſt nur der Anfang des rein wiſſenſchaftlichen Strebens. 37. Der Skepticismus als Übergangsbildung. 38. Mistrauen des Skepticismus in unſere Kraft zu erkennen. 39. Kriticismus. 40. Das Menſchliche in unſerm Denken als Hinderniß des Wiſſens. 41. Warum nicht vielmehr auf das Perſönliche, ja auf das Augenblickliche in unſerm Denken zurückgegangen werde. 42. Die Probe des Allgemeingültigen in der Erfahrung. 43. Prüfung dieſer Probe. 43. Unterſcheidung der kritiſchen Philoſophie zwiſchen dem, was allgemeine Gültigkeit für die Menſchen hat und was nicht, beruhend auf dem Bewußtſein der Geſetzmäßigkeit des Denkens. 45. Das Trügeriſche in dieſem Bewußtſein führt zur ſyſtematiſchen Erforſchung der Geſetze unſeres Denkens. 46. Vorausſetzung des Kriticismus vom Gegenſatz zwiſchen dem menſchlichen Denken und dem vollkommenen Wiſſen. 47. Aufhebung dieſes Gegenſatzes im Kriticismus. 47. Widerſprüche im Kriticismus, welche ihn als Übergangsbildung bezeichnen. 48. Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens. 50. Der Menſch als Ausgangspunkt wiſſenſchaftlicher Forſchung. 51. Die Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens endet mit der Lehre vom Unvermögen des Menſchen. 52.

III. Die abſolute Philoſophie, die Erfahrung und das allgemeine wiſſenſchaftliche Leben. S. 53—113.

Das Abſpringende in dem Verfahren der Theorie des Ernißvermögens. 53. Der Cirkel in ihm. 54. Vorausſetzung des Menſchen. 65. Was durch die kritiſche Philoſophie gewonnen wird. 56. Ihre falſchen Vorausſetzungen. 58. Der Begriff des Wiſſens als Grundlage aller wiſſenſchaftlichen Entwicklung. 59. Von dem Ich und allem Perſönlichen oder Menſchlichen iſt dabei abzuſehen. 60. Die abſolute Philoſophie. 61. Sie iſt allein allgemeine und gründliche Wiſſenſchaft. 63. Unterſuchung über ihr

Verhältniß zur Erfahrung. 65. Zwei Formen der absoluten Philoſophie. 66. Verneinendes Verhältniß der erſten Form zur Erfahrung. 66. Sie hebt alles Streben nach dem Wiſſen und alle wiſſenſchaftliche Mittheilung auf. 67. Verhältniß der zweiten Form zur Erfahrung. 69. Rückblick auf den Gang unſerer Unterſuchung. 72. Die Wahrheit der Erſcheinungen. 75. Das Vernunftloſe in der Auffaſſung derſelben. 76. Nothwendigkeit die Erſcheinungen zu erklären. 77. Sie ſind als Probleme der Wiſſenſchaft in dieſelbe aufzunehmen. 78. Ungenügendes dieſer Auffaſſungsweiſe. 80. Durchgängiger Zuſammenhang aller Erfahrungen. 82. Verhältniß der Philoſophie zu demſelben. 83. Selbſtſtändigkeit beider Gebiete, des philoſophiſchen und des empiriſchen Erkennens. 85. Das Empiriſche beſchäftigt ſich mit den wirklichen Erſcheinungen, das Philoſophiſche geht über das Wirkliche hinaus auf den tranſcendentalen Zweck. 86. Zuſammenhang zwiſchen dem empiriſchen und dem philoſophiſchen Denken. 88. Überſicht über ihr Verhältniß. 90. Verhältniß der Mathematik zur Erfahrung. 91. Das Nichtwiſſen der Philoſophie. 92. Verbindung des Philoſophiſchen mit dem Empiriſchen im allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben. 94. Einſeitigkeit der Wiſſenſchaften dadurch aufgehoben. 95. Nothwendigkeit der Abſonderung der Wiſſenſchaften. 96. Unvollkommenheit der Gedanken des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens. 98. Unterſcheidung zweier Arten der Meinung. 99. Verbindung der Wiſſenſchaften unter einander im allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben. 101. Nachweiſung derſelben in den empiriſchen Wiſſenſchaften. 103. Ebenſo in den philoſophiſchen Wiſſenſchaften. 106. Einſeitigkeiten in der Vermiſchung der verſchiedenen Arten der Meinung und in der ſtrengen Abſonderung der Wiſſenſchaften. 108. Empirismus und abſolute Philoſophie. 110.

IV. Übergang. S. 113—138.

In allen den angegebenen Formen der Philoſophie ein philoſophiſches Erkennen, doch in verſchiedenen Graden der Ausbildung. 113 Zweck der bisherigen Unterſuchungen 117. Verhältniß der verſchiedenen Formen der Philoſophie zur Erkenntniß Gottes. — Der Dogmatismus. 118. Der Skepticismus. 121. Die kritiſche Philoſophie. 122. Die abſolute Philoſophie. 123. Die Erkenntniß Gottes im allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben. 124. Gang der neuern Philoſophie. 126. Myſticismus. 127. Verſtand und Gemüth. 130. Einfluß des Gemüths auf das allgemeine wiſ-

ſenſchaftliche Leben. 132. Ausſchließung eines jeden Particularis-
mus von der Erkenntniß Gottes. 133. Plan des Werkes. 136.

Erſter Theil.

Von der Erkenntniß Gottes aus ſeinem Begriff.

I. Über die Beweiſe für das Sein Gottes. S. 141 — 177.

Was für ſolche Beweiſe gefordert werde. 143. Der Stand-punkt der Philoſophie im Forſchen nach der Wahrheit. 144. Das Tranſcendentale der Wahrheit. 148. Das Unbeſtimmt-Unendliche und das Beſtimmt-Unendliche. 149. Das Vollkommene. 152. Das Beharrliche. 153. Die Einheit des Vollkommenen. 155. Der Begriff Gottes. 157. Die Nothwendigkeit die Welt von Gott zu unterſcheiden. 157. Gott als letzter und alleiniger Grund der Welt. 160. Gegen den Pantheismus. 161. Berückſichtigung der religiöſen Lehren über Gott. 162. Hauptpunkte des religiöſen Glaubens an Gott. 165. Übereinſtimmung der Philoſophie und der Religion hierin. 166. Das Allgemeine und das Perſönliche in Beziehung auf Gott. 168. Verſchiedenheit in den Ausdrucksweiſen der Philoſophie und der Religion. 173. Der Begriff der Wahrheit im weiteſten und im engern Sinne. 176.

II. Über das Verhältniß Gottes zur Welt. S. 177—219.

Schwierigkeiten in dieſem Verhältniß. 177. Ob Gott dadurch beſchränkt werde, daß ein Anderes iſt als er. 178. Verſuch zu beweiſen, daß das Vollkommene nicht Schöpfer ſein könne. 182. Zweifel wegen der Unvollkommenheit der Welt. 184. Verſuche das Übel im Ganzen der Welt zu leugnen. 185. Ob das Übel in der Abhängigkeit der Geſchöpfe von Gott liege. 188. Oder in der Freiheit der Geſchöpfe. 190. Gott als Schöpfer der Vernunft. 193. Die Vernunft als Grund der Klagen über die Unvollkommenheit der Welt. 195. Unterſchied zwiſchen dem Geſetztſein der Geſchöpfe in Gott und zwiſchen ihrem In-ſich-ſein. 197. Übergang aus dem erſtern in das andere ſetzt das Werden und die Unvollkommenheit der Geſchöpfe voraus. 198. Anwendung auf die Vernunft; ihr Vermögen und ihre Wirklichkeit. 199. Freiheit der geſchaffenen Vernunft. 203. Zeitliches Werden der Welt durch alle Grade der Unvollkommenheit hindurchgehend. 204. Unendlichkeit der Zeit. 205. Vielheit der Dinge in der Welt. 206. Einheit der Welt. 207. Ob die Vielheit der Dinge in der Welt eine

unüberwindliche Hemmung derſelben in ſich ſchließe. 208. Die Vielheit der Dinge iſt nothwendig in der Welt. 209. Gegenſatz zwiſchen Außen- und Innenwelt. 212. Die Vernunft als vollkommenes Abbild Gottes. 215. Form und Inhalt der geſchaffenen Weſen in Beziehung auf die Vollkommenheit Gottes und der Welt. 217.

III. Über die Erkenntniß Gottes aus den Merkmalen ſeines Begriffes. S. 219—246.

Negative Beſtimmungen über den Begriff Gottes, um ihn von dem Begriffe der Welt zu unterſcheiden. 219. Anthropomorphiſtiſche Darſtellungsweiſe. 221. Gott das Gute. 222. Die dreifache Urſache. 223. Darſtellung des Begriffs Gottes in entgegengeſetzten Begriffen. 225. Über den Mangel an Form in allen dieſen Begriffsbeſtimmungen. 227. Der Begriff Gottes kann keinem andern Begriffe untergeordnet werden. 230. Sinn der Frage, was Gott ſei. 231. Allgemeine Bezeichnung des Verfahrens, welches einzuſchlagen iſt zur Beſtimmung des Begriffs Gottes. 233. Bedeutung der allgemeinen Formeln über den Begriff Gottes. 236. Gefahr bei dem abgekürzten Verfahren, welches ſie vorſchreiben. 237. Bedeutung der anthropomorphiſtiſchen Darſtellungsweiſe. 238. Bedeutung der philoſophiſchen Formeln. 243. Sie iſt nur in einer entwickelten philoſophiſchen Lehre über die Erkenntniß Gottes in der Welt zu finden. 245.

Zweiter Theil.

Von den philoſophiſchen Begriffen, welche zur Erkenntniß Gottes in der Welt führen.

I. Das Sinnliche, das Überſinnliche und der Verſtand. S. 249—281.

Das Werden als Grundlage der philoſophiſchen Forſchung. 249. Das Beſondere und das Zufällige. 250. Die Erſcheinung und die Vorſtellung. 251. Die Empfindung und das Sinnliche. 252. Die empiriſchen Wiſſenſchaften und die Mathematik. 253. Die Erſcheinung als Zeichen und der Verſtand. 256. Das Sinnliche und das Überſinnliche. 258. Gegen die Meinung, daß nicht der Verſtand das Überſinnliche denke. 260. Gegen die Meinung, welche das Denken des Überſinnlichen überhaupt verwirft. 265. Das Überſinnliche in der ſinnlichen Welt. 276. Bedeutung des

Sinnlichen, wenn es von Gegenſtänden ausgeſagt wird. 278. Sinnliche Merkmale des Überſinnlichen. 280.

II. Das Wahre des Körpers und des Geiſtes und die Wechſelwirkung zwiſchen beiden. S. 281—315.

Die Wahrnehmung. 281. Das Ich und das Nicht-Ich. 283. Inhalt und Form der Wahrnehmung. 286. Raum und Zeit. 287. Räumliche und zeitliche Verhältniſſe im Beſondern. 290. Inhalt der Wahrnehmungen. 292. Körper und Geiſt. 296. Zuſammenhang zwiſchen Körper und Geiſt. 299. Irrthümer über dieſen Gegenſatz. 301. Warum das Innere für beſſer gehalten wird als das Äußere. 306. Der Geiſt verſchieden von der Vernunft. 307. Wechſelwirkung zwiſchen Körper und Geiſt. 309. Der Leib und ſein Verhältniß zur Seele. 311. Beſtändige Veränderung der körperlichen Erſcheinung. 314.

III. Die Dinge, ihr Weſen und ihr Leben. S. 315—355.

Das Ding als beharrliche Grundlage der Erſcheinungen. 315. Ein veränderlicher Grund der Erſcheinungen. 316. Schwierigkeit das Veränderliche mit der ewigen Wahrheit zu vereinen. 317. Die freien Thätigkeiten als veränderliche Gründe der Erſcheinung. 318. Weſen und Leben der Dinge. 319. Das Beharrliche im Leben. 320. Thätigkeit des Verſtandes im Erkennen des Lebens und der Dinge. 324. Verhältniß des Lebens zu der Anlage der Dinge. 326. Das ganze und das wirkliche Weſen. 328. Das offenbare und das verborgene Weſen. 331. Die Entwicklung der Dinge geht nicht in das Unbeſtimmte. 333. Das lebendige Ding. 335. Das ſinnliche und das überſinnliche Leben. 337. Die ſinnlichen und überſinnlichen Merkmale der Dinge. 340. Bedingungen der Erkenntniß des überſinnlichen Lebens und Weſens. Unterſcheidung der überſinnlichen Elemente in dem Sinnlichen. 345. Verbindung ihrer Vielheit zur Einheit des Weſens. 346.

IV. Urſache und Wirkung, Grund und Folge, Beſonderes und Allgemeines. S. 356—379.

Allgemeine Verhältniſſe, welche zur Erklärung der Erſcheinung dienen. 356. Verbindung der Lebensthätigkeiten verſchiedener Dinge in der Erſcheinung. 357. Urſachliche Verbindung und Wechſelwirkung. 358. Nur Thätigkeiten ſind Urſachen von Thätigkeiten. 360. Die Urſache nicht vor der Wirkung. 362. Grund und Folge. 364. Zuſammenhang der beiden Verhältniſſe zwiſchen Urſache und Wirkung und zwiſchen Grund und Folge. 366. An-

ſicht von der Wiſſenſchaft als einer Erkenntniß der Urſachen und Gründe. 367. Verbindung verſchiedener Dinge mit einander in dem urſachlichen Verhältniß. 370. Das Allgemeine als Band, durch welches die einzelnen Dinge verbunden werden. 372. Realität des Allgemeinen. 373. Abhängigkeit des Beſondern vom Allgemeinen. 376. Verbindung aller dieſer Verhältniſſe zur Erklärung der Erſcheinungen. 378.

V. Natur und Vernunft in der Welt und Gott. S. 380—475.

Die Macht der Verhältniſſe. 380. Das Verhältniß in der Begriffserklärung. 381. Das Verhältniß in der Urtheilsbildung über das Leben der Dinge. 382. Gebrauch der Worte Freiheit und Nothwendigkeit. 385. Die Lehre, daß alles nothwendig ſei ohne Freiheit, löſt alles in Verhältniſſe auf. 387. Alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache. 389. Die ununterbrochene Kette von Urſachen und Wirkungen. 392. Die Freiheit des Fortſchrittes. 396. Verhältnißmäßiges in dem Begriffe der Freiheit. Bedingte Freiheit und bedingte Nothwendigkeit der Urſachen und Wirkungen. 399. Die unendliche Bedingtheit des Freien in ſeinem Verhältniſſe zum Allgemeinen. 403. Sie hebt die Zulänglichkeit der Freiheit zu dem Zwecke der Dinge nicht auf. 413. Die Freiheit des menſchlichen Willens. 415. Die Freiheit als Wahl zwiſchen Gutem und Böſem. 419. Relativer Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem. 422. Strenger Gegenſatz zwiſchen beiden. 423. Nur in dem Guten kann das Freie geſucht werden, wenn es im ſtrengen Gegenſatz gegen das Böſe gedacht wird. 427. Verhältniß der Natur und der Vernunft zu einander. Sprachgebrauch. 429. Wechſel des Verhältniſſes im Wachſen der Vernunft. 431. Verwandlung der innern Natur in Vernunft. 434. Verwandlung der Vernunft in Natur. Die zweite Natur. 435. Verwandlung der äußern Natur in Vernunft durch Verſtändniß derſelben. 438. So wie durch Eingehen in ihren Willen. 441. Die zweite Natur in Beziehung auf das Äußere. 444. Zuſammengehören der äußern und der innern Natur in der Entwicklung der Vernunft. 445. Die Welt als Zuſammenhang der Natur und der Vernunft außer uns und in uns. 447. Jedes Ding in der Welt hat ſeine beſtimmte Stelle in der Welt und darnach ſein eigenthümliches Weſen. 449. Die Unvergänglichkeit des einzelnen und eigenthümlichen Weſens. 456. Die Erkenntniß Gottes in den nothwendigen Formen der weltlichen Erkenntniß. 465. Annäherung an die Erkenntniß Got-

tes. 469. Das Streben nur das Weltliche zu erkennen und die Erkenntniß Gottes in der Welt. 471.

Dritter Theil.

Von der Erkenntniß Gottes in der Erfahrung.

I. Von unſerem Standpunkte in der Erfahrung. S. 479—510.

Ungenügendes unſerer Erfahrung. 479. Willkürlichkeit des Standpunktes, von welchem aus wir uns in der Erfahrung zurechtzufinden ſuchen. 480. Begründet in dem perſönlichen Standpunkte eines Jeden. 484. Das Ich als Mittelpunkt unſerer Verſtändigung. 486. Engere und weitere Kreiſe derſelben. 488. Über die Erkenntniß Gottes in der Größe, in der Schönheit und in der Zweckmäßigkeit der Natur. 498. Standpunkt unſerer teleologiſchen Betrachtung der Natur. 501. Allgemeines Ergebniß dieſer Unterſuchungen. 508.

II. Von der Erkenntniß Gottes im Leben des einzelnen Menſchen. S. 511—561.

Die Selbſterkenntniß und ihre Schwierigkeiten. 511. Sittliche Richtung der Selbſterkenntniß. 512. Erkenntniß des Freien und Schwierigkeiten der indirecten Methode hierbei. 513. Das directe Verfahren. 515. Periodiſche Unterbrechungen unſeres Selbſtbewußtſeins und unſerer Selbſterkenntniß. 519. Unregelmäßige Unterbrechungen unſeres Fortſchreitens. Das Böſe. 521. Das Gute im Böſen. 523. Das Böſe als Übertretung des göttlichen Gebots. 525. Standpunkt der Beurtheilung des Böſen. 526. Folgen des Böſen. 528. Das göttliche Gebot, welches im Böſen übertreten wird, iſt nicht in abſoluter Bedeutung zu nehmen. 531. Die Wahrheit der Gewiſſensangſt und die Nothwendigkeit der Reue. 535. Die Beſſerung. 537. Allgemeine Ergebniſſe der Unterſuchungen über das Böſe für die Unterſuchungen über die Selbſterkenntniß. 543. Sittliche Entwicklung des Ich und Erkenntniß des Ich müſſen Hand in Hand gehen. 547. Der Wille. 549. Das Bewußtſein als Gefühl und Erkenntniß. 551. Das Gefühl im Beſondern. 553. Phantaſie und Religion. 554. Zuſammenhang des Sittlichen mit dem Handeln. 557. Die Erkenntniß Gottes in unſerer Sittlichkeit. 558. Beſchränkung dieſer Erkenntniß. 559. Übergang. 560.

III. Von der Erkenntniß Gottes in dem Leben der ganzen Menschheit. S. 561—604.

Mittelbare Erkenntniß des Vernünftigen in andern Menschen. 562. Vorzüge der Beobachtung des Menschen von der Beobachtung der Natur. 564. Inwiefern wir in der Erkenntniß anderer einzelner Menschen eine erweiterte Erkenntniß der Vernunft gewinnen können. 565. Zusammenhang mit der Erkenntniß Gottes. 569. Fügungen Gottes in den Verhältnissen einzelner Menschen zu einander. 570. Wissenschaftlicher Charakter dieser Untersuchungen in der Geschichte. 572. Das Fortschreiten der Menschheit. 573. Unterbrechungen des Fortschreitens durch die Natur. 575. Ebenso durch das Böse im Allgemeinen. 576. Das Gute auch in dieser Art des Bösen. 578. Die philosophische Ansicht der Geschichte. 581. Bedingung, unter welcher allein diese Ansicht sich ausbilden kann. 582. Der Wendepunkt der Geschichte. 584. Die Fortschritte der Menschheit im Guten in seiner allgemeinen Bedeutung. 586. Die Richtung der geschichtlichen Forschung auf das Allgemeine. 588. Die Theile der Geschichte in ihrer Beziehung zum Allgemeinen. 591. Erkenntniß Gottes in der Geschichte der Menschheit, 597. Beschränktheit unserer Erkenntniß von der Geschichte durch die Natur. 599. Schluß 601.

Sinnſtörende Druckfehler.

S. 11 Z. 26 für dann, lies davon.
= 40 = 16 = unſere, lies unſerer.
= 127 = 4 = wiſſenſchaftlichere, lies wiſſenſchaftliche.
= 258 = 24 = nur, lies nun.
= 262 = 12 = nun, lies nur.
= 263 = 25 = der, lies oder.
= 274 = 5 = wofür, lies wozu.
= 278 = 5 = ergiebt, lies angiebt.
= 6 v. u. für eilich, lies freilich.
= 343 = 4 für ſich, lies ſind.
= 367 = 13 = einer, lies in einer.
= 388 = 2 = würde es, lies würde.
= 417 = 16 = ſchützen, lies ſchätzen.
= 9 v. u. für Urſache, lies Wirkung.
= 448 = 11 für das, lies es.
= 491 = 23 = und ſie, lies ein anderes ſie.
= 495 = 15 = weitern, lies weiten.
= 504 = 22 = genöthigt, lies uns genöthigt.
= 565 = 7 = einer, lies einen.

Zur Einleitung.

I. Das Denken des praktiſchen Lebens, die einzelnen Wiſſenſchaften und die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes.

Noch immer herrſcht in der Philoſophie der Streit. Es gab eine Zeit, eine Zeit ſanguiniſcher Hoffnungen, damals als ein jedes Syſtem, welches auftrat, nun endlich das Wort gefunden zu haben glaubte, mit welchem es die ſtreitenden Geiſter der Philoſophen zur Ruhe beſchwören könnte. Aber die Hoffnung iſt allmälig geſunken. Nicht jedes neue Syſtem, will ich ſagen, denn die Syſteme ſchwinden in Vergeſſenheit dahin oder bleiben nur als geſchichtliche Denkmale uns merkwürdig, aber jede neue durchgreifende Denkweiſe bringt nur einen neuen fortdauernden Streit unter die, welche als Philoſophen ſich geltend machen wollen. Die Kant'ſche Kritik, welche den Streit endigen ſollte, hat unſtreitig ihn nur vervielfacht. Er wird jetzt nicht allein zwiſchen dem Dogmatismus und dem Skepticismus geführt, ſondern auch der Kriticismus hat als eine dritte Partei, nicht als Obmann und Schiedsrichter unter die Streitenden ſich eingemiſcht, und in ſolcher Weiſe hat er allen Anſchein ſich behaupten zu können.

Man darf ſich nicht wundern, daß es ſo iſt. Wer ſollte nicht erkennen, daß die Verſchiedenheit der Geſinnung, der Charakterbildung, ja ſelbſt des Temperaments einen entſchie-

denen Einfluß auf die Anſichten der Philoſophen ausübt? Wen ſeine Neigung zum Sinnlichen führt, der findet ſich auch zum Senſualismus geneigt; wer das Sinnliche fürchtet, der wendet ſich dem Rationalismus zu, und es mögen vielleicht nur wenige ſein, welche ebenſo ſehr gegen die Neigung zu, wie gegen die Furcht vor dem Sinnlichen gewaffnet ſind. Wer noch hin und her ſchwankend in ſeinem Leben ſich bewegt, der kann auch keine Sicherheit im Wiſſen gewinnen; alles Denken bildet ihm nur die Schwankungen ſeiner Neigungen ab, und dadurch wird er mehr oder weniger dem Skepticismus geneigt ſein. Voreilig Beſchränkte werfen ſich in einem ſchnellen Eifer irgend einer Art des Dogmatismus in die Arme, welche am meiſten den Richtungen ihrer Bildung entſpricht. Wer ganz im Gefühl der menſchlichen Beſchränkungen lebt, möchte dieſe Beſchränkungen auch in ſeiner Philoſophie geltend machen. Bei allen dieſen Weiſen der Geſinnung gehört alsdann nur noch einiger Scharfſinn, einiges Talent in die Tiefe, in das Weſen allgemeiner Unterſuchungen einzudringen, einige Gabe für die wiſſenſchaftliche Darſtellung dazu, um das, was jemand als ſeine Überzeugung oder auch nicht einmal als ſeine Überzeugung ſich ausgebildet hat, in dem Kreiſe Gleichgeſinnter, deren immer eine bedeutende Anzahl iſt, als Philoſophie geltend zu machen. So dürfen wir nicht hoffen eine Philoſophie unter Allen herrſchen zu ſehen, ſo lange nicht die Verſchiedenheit der Geſinnungen und Neigungen der Menſchen einem Ziele zugelenkt worden iſt. Es kann ſich zwar begeben, daß unter den wiſſenſchaftlich Gebildeten eines Volkes, wenigſtens unter denen, welche überwiegend die philoſophiſchen Bewegungen ihrer Zeit leiten, eine Richtung des Lebens und des Denkens vorherrſchend wird, aber es würde einen etwas zu groben Eigendünkel verrathen, wenn man das wiſſenſchaftliche Leben eines Volkes für das wiſſenſchaftliche Leben der ganzen Menſchheit ausgeben wollte; und ſelbſt in denen, welche nicht gerade der herrſchenden Richtung ſich an=

ſchließen, ſondern in einem gewiſſen Widerſpruche dagegen beharren, bleibt ein Theil der philoſophiſchen Bewegung, welcher ſich ſpäter zur Bedeutung erheben kann, wie wir erlebt haben. Sollte dagegen in einer Zeit die Philoſophie in eine beſonders lebhafte Bewegung gerathen, viele Seiten derſelben in Anregung kommen, viele Talente ſich ihr widmen, ſo wird ſich auch darauf wetten laſſen, daß verſchiedene Arten der Geſinnung und Richtung in ihr ſich regen werden, und es iſt wahrſcheinlich, daß in allen dieſen Richtungen etwas für ſie geleiſtet werden dürfte.

Denn obgleich anerkannt werden muß, daß jede Wiſſenſchaft und alſo auch die Philoſophie dahin zu ſtreben hat von perſönlicher Geſinnung oder Neigung ſich frei zu erhalten, ſo iſt doch nicht alles, was mit ſolchen perſönlichen Beweggründen vergeſellſchaftet ſich erzeugt, für die Wiſſenſchaft unbrauchbar. Wenn auf der einen Seite Neigung, ja Leidenſchaft verblendet, ſo ſchärft ſie dagegen von der andern Seite den Blick. Die Wahrheit, welche wir ſuchen, trägt zwar keine Farbe irgend einer Partei an ſich, ſie hat keinen andern Namen als ihren eigenen; aber dennoch wird in den Bewegungen der Parteien ihre Erkenntniß gefördert, indem die Einſeitigkeiten der Syſteme, welche einen Parteinamen führen, ſich wechſelſeitig aufreiben.

Es iſt nicht jene wähleriſche Gleichgültigkeit gegen die Geſinnung, die Mutter eines matten Eklekticismus, welche wir den wiſſenſchaftlich Forſchenden empfehlen möchten; vielmehr nichts iſt in allen Verzweigungen des Lebens kraftloſer als Geſinnungsloſigkeit. Aber die Geſinnung ſoll vom Leidenſchaftlichen befreit werden; eine echte Begeiſterung für das Wahre ſoll den beleben, welcher die Wiſſenſchaft fördern will, ſonſt geräth er in Gefahr in Schwärmerei zu verfallen. Wohl ſelten mag unter den Menſchen eine reine Begeiſterung gefunden werden; aber dieſe Betrachtung ſoll uns nur daran erinnern, daß ein jeder Urſache habe über ſich zu wachen und nach der Beſonnenheit zu ſtreben, welche,

indem ſie die Wahrheit in allen Richtungen aufſucht, einer jeden Richtung ihr richtiges Maaß zu geben weiß.

Wir Deutſche ſind durch eine Periode unſerer Bildung hindurchgegangen, in welcher die Philoſophie eine Hauptrolle geſpielt hat. Niemand wird unſere neuere Geſchichte begreifen können, welcher dieſe philoſophiſchen Beſtrebungen nicht zu würdigen weiß. Wie verſchieden die Geſinnungen waren, welche in ihnen ſich geltend gemacht haben, liegt zu Tage. Es erfreut uns darin auch eine ſchöne Begeiſterung bemerken zu können. Allein ebenſo wenig ſind die Leidenſchaften ausgeblieben. Hie und da, müſſen wir geſtehen, haben ſie an Schwärmerei angeſtreift. Es wäre ſchön, wenn jetzt ein Moment der Beſonnenheit aufblicken wollte. Und, gewiß, wir dürfen in keiner Zeit verzweifeln dieſe Tugend uns anzueignen.

Was uns die Beſonnenheit zu rauben pflegt, das liegt in den perſönlichen Beziehungen, in dem Blick auf beſondere kleinliche Hemmungen, welche wir von dieſer oder jener Seite erfahren. Daher müſſen wir einen Überblick uns zu gewinnen ſtreben über den allgemeinen Zweck, welchen wir verfolgen, um uns die Ruhe des Geiſtes zu verſchaffen, in welcher allein die wiſſenſchaftliche Forſchung einen ſichern Fortſchritt gewinnt. Dann wird uns das Kleinliche kleinlich erſcheinen, indem wir von der Größe des Zweckes ergriffen auch begreifen lernen, wie es nicht anders ſein kann, als daß mancherlei Hinderniſſe uns entgegentreten müſſen in unſerm Streben ihn uns anzueignen. Auch dieſe Hinderniſſe werden uns alsdann in einem allgemeinern Lichte erſcheinen; wir werden es nicht mehr mit perſönlichen Beziehungen zu thun haben, welche wir zu bekämpfen und zu überwinden hätten, ſondern es werden allgemeine Bedingungen des wiſſenſchaftlichen Strebens ſein, durch welche wir uns Bahn zu brechen haben, und in einzelnen Perſonen, gleichſam den Vertretern einſeitiger Standpunkte, werden

ſolche Bedingungen nur beſonders anſchaulich ſich uns vergegenwärtigen.

In dieſem Sinne denken wir jetzt die allgemeinſten Punkte zu beleuchten, in welchen das philoſophiſche Beſtreben in unſern Zeiten Hemmungen zu erwarten hat. Die verſchiedenen Meinungen der Philoſophen, welche wenigſtens zum Theil aus den verſchiedenen Richtungen ihrer Geſinnung hervorgehen, haben nicht verfehlt faſt zu allen Zeiten, in welchen ſie ſich beſonders bemerklich machten, Verdacht gegen die Philoſophie überhaupt zu erregen, als wenn das ihr zum Grunde liegende Streben unfähig ſei, eine ſichere Wiſſenſchaft zu begründen. Wer bei der äußern Erſcheinung ſtehen bleibt, wird von den Widerſprüchen der Parteien zum Zweifel an der Wahrheit deſſen, was ſie verfolgen, natürlich verleitet werden. In unſerer Zeit ſind dieſe Widerſprüche ſehr lebhaft in Bewegung gerathen; es iſt der natürliche Erfolg davon geweſen, daß man an der Philoſophie ſelbſt zu zweifeln begonnen hat. Dieſe Zweifel treten uns faſt von allen Seiten entgegen, wo die Philoſophie mit dem Denken des gewöhnlichen Lebens oder mit den einzelnen Wiſſenſchaften in Berührung geräth. Man muß das Verhältniß der Philoſophie zu dieſen Ausbildungen des Denkens gründlich unterſuchen, wenn man über ſolche Zweifel hinwegkommen will.

Das Denken, wie es im gewöhnlichen Leben ſich ausbildet, ſchließt ſich an mancherlei Bedürfniſſe verſchiedener Art an. Das Handeln, die Bearbeitung der Natur und der geſellſchaftlichen Verhältniſſe, verlangt von uns, daß wir auch um die Erkenntniß der Gegenſtände uns bekümmern, auf welche und mit welchen wir wirken müſſen; auch auf uns ſelbſt müſſen wir dabei zurückblicken, weil wir bei jedem wohlüberlegten Plane unſere Kräfte zu ſchaffen und zu dulden in Anſchlag zu bringen haben. Überdies ſuchen wohlſinnige Menſchen ihre Befriedigung in einer allgemeinen Anſicht, welche ſie ihrer eigenthümlichen Bildung gemäß von

dem Leben und von der Welt faſſen und feſthalten dürfen. In allem dieſem Denken aber iſt es das Gemeinſchaftliche, daß es nicht nach einer völlig durchgebildeten Erkenntniß ſtrebt, ſondern ſich begnügt höchſtens einen Grad der Wahrſcheinlichkeit zu gewinnen, welcher für den vorliegenden Zweck als genügend erſcheinen darf. Sollte man auch eine Lebensanſicht gewonnen haben, welche man für immer feſthalten möchte, ſo macht ſie doch keinen Anſpruch darauf für einen jeden zu gelten, ſondern nur der eigenthümlichen Bildung des Denkenden ſoll ſie entſprechen. Beim Handeln im Einzelnen treten dieſe Beſchränkungen des Denkens noch ſtärker hervor. Wie ſelten gelingt es uns auch nur einigermaßen uns der Erkenntniß der Gegenſtände und unſerer Kräfte zu bemeiſtern, aus deren Zuſammenwirken das Handeln ſich ergeben ſoll. Wir müſſen dem Glücke vertrauen; die Meinung iſt es, welche unſer Leben leitet, nicht die Wiſſenſchaft; glücklich ſind wir, ſollten wir die richtige Meinung treffen. So haben wir, die Wahrheit zu ſagen, in dem Denken, welches mit unſerm praktiſchen Leben ſich verbindet, nur ein Vorläufiges, was wir einſtweilig für richtig halten mögen. Zuweilen zeigt der Erfolg oder ſcheint es zu zeigen, daß wir im Irrthum waren; zuweilen beſtätigt er unſere vorläufigen Meinungen. Wir vertrauen darauf, daß, wie der Tag die Meinungen bringt, er ſie ebenſo auch berichtigen werde. Wir können uns nicht verleugnen, das dieſes Denken des gemeinen Lebens ein ſehr mangelhaftes und trügeriſches iſt.

So erſcheint es uns, wenn wir die einzelnen Punkte, aus welchen es ſich zuſammenſetzt, in Unterſuchung nehmen; wenn wir es jedoch im Ganzen überblicken, ſo werden wir uns nicht verhehlen können, daß es allgemeine Gedanken enthält, welche mit unwiderſtehlich überzeugender Kraft ſich uns aufdrängen. Ob der Gegenſtand unſeres Handelns ſo oder ſo ſei, ob unſere Kraft auf das Äußere zu wirken größer oder geringer gedacht werden ſolle, darüber können Zweifel erhoben werden; aber daß ein ſolcher Gegenſtand vorhan-

den ſei, daß wir eine Kraft ihn zu verändern beſitzen, dies dürfen wir nicht leugnen, dies zwingt uns das Leben anzunehmen und feſtzuhalten. Und damit iſt denn wirklich eine ganze Reihe feſtſtehender Punkte gegeben, welche als allgemeine Anſicht des praktiſchen Lebens oder der gewöhnlichen Meinung angeſehen werden dürfen, wenn es auch ſelten ſein möchte, daß jemand, welcher im praktiſchen Leben ſteht, über dieſelben ſich Rechenſchaft gegeben haben ſollte. Wir ſetzen voraus eine Mannigfaltigkeit von Dingen, welche auf einander und unter einander wirken; wir ſetzen dieſe Dinge als Körper voraus, ſofern ſie außer uns im Raume ſich uns darſtellen, als in der ſtetigen Ausdehnung des Raumes mit einander verbunden und doch auch von einander abgeſondert; in der Wechſelwirkung unter einander ſetzen wir ſie als ſich verändernd in einer Reihe zeitlicher Momente, obgleich ſie dieſelben Dinge bleiben; nicht weniger aber ſetzen wir alsdann auch eine Kraft in uns voraus einzuwirken auf dieſe Dinge, eine Kraft, welche wir niemals äußerlich im Raume wahrgenommen haben, deren Wirkſamkeit wir aber doch in ihren entferntern Wirkungen im Raume anerkennen müſſen. Dieſe und andere Annahmen müſſen wir allgemein zugeben, weil auf ihnen unſer ganzes praktiſches Leben beruht; ſelbſt wenn wir nach wiſſenſchaftlicher Prüfung ihre Richtigkeit bezweifeln oder ſie gänzlich verwerfen müßten, würden wir doch genöthigt ſein in unſerm praktiſchen Leben ihnen zu folgen.

Allein ſo gewiß unſer ganzes praktiſches Leben von ſolchen Überzeugungen beherrſcht wird, ſo ſind in ihnen doch nur nothwendige Annahmen, Vorausſetzungen, wie wir ſagten, ausgeſprochen, und alles Denken des praktiſchen Lebens löſt ſich daher in mehr oder weniger nothwendige Meinungen auf. Sollte es vielleicht eine höhere wiſſenſchaftliche Einſicht geben, welche dieſe Meinungen entweder zu rechtfertigen oder zu erſchüttern vermöchte? Es käme darauf an zu unterſuchen, ob die Anſicht des praktiſchen Lebens auf einem

unumſtößlichen Grunde beruhte, welchen die Vernunft ſelbſt billigen müßte, oder ob in ihr Täuſchungen obwalteten, über welche ſie ſich zu erheben vermöchte. Eine ſolche Unterſuchung jedoch würde uns über den Kreis des Denkens im praktiſchen Leben hinausführen, welchen wir jetzt noch in genauerer Betrachtung im Auge behalten wollen.

Wenn wir das Denken des praktiſchen Lebens im Einzelnen mangelhaft finden, ſo iſt es, weil eine vollkommnere Ausbildung des Denkens uns als Muſter vorſchwebt, nach deſſen Ausführung unſer Denken ſtreben ſollte. Wir haben zweierlei zu unterſcheiden, was in jenem Kreiſe der Gedanken zuſammen ſich ausbildet, was aber von verſchiedenem Charakter iſt. Das eine beſteht in den beſondern Annahmen über dieſen oder jenen Gegenſtand, welcher bearbeitet werden ſoll, oder über unſere Kraft ihn zu bearbeiten, das andere aber in den allgemeinen Überzeugungen, welche uns der Standpunkt des praktiſchen Lebens überhaupt aufdrängt. Jener Beſtandtheil beſonders erſcheint ſchwankend und unzuverläſſig. Wir müſſen, ſo wie der Augenblick für das Handeln uns drängt, uns entſcheiden, was wir von den Gegenſtänden und unſern Verhältniſſen zu ihnen zu halten haben. Wir übereilen uns vielleicht oft in unſern Urtheilen, ebenſo oft aber werden wir übereilt, weil wir eine Meinung faſſen müſſen, obgleich wir einſehen, daß noch nicht alles zu unſerer Kenntniß gekommen, was ein reifes Urtheil begründen könnte. So miſchen ſich wahre und falſche Meinungen, ja Irrthümer in unſer praktiſches Denken. Der Wunſch kann nicht ausbleiben ſolcher Irrungen überhoben zu werden; wir möchten uns im Voraus rüſten gegen die Übereilungen; noch ehe die Nothwendigkeit zu handeln eintritt, möchten wir uns eine Kenntniß von uns und von den Gegenſtänden unſeres Handelns verſchaffen, damit wir ſie für die ſpätere Anwendung bereit hätten.

Alle Bemühungen in dieſer Art ſetzen voraus, daß es doch für unſer praktiſches Urtheil eine ſichere Grundlage gebe,

wenn auch an dieſelbe manches Unſichere ſich anſchließen möchte. Wir nehmen die Gegenſtände wahr, aber daraus ziehen wir noch nicht eine vollſtändige Kenntniß derſelben; wir haben darin nur Zeichen, welche uns einigermaßen die Natur der Gegenſtände verrathen, eine Natur, welche durch unſer Handeln erhalten oder verändert werden ſoll, welche alſo in jedem Fall als veränderlich vorausgeſetzt wird. Eben deswegen iſt es Grundſatz, daß noch nicht alles, was an dieſen Dingen heraustreten kann, wirklich herausgetreten iſt. Ebenſo erproben wir an unſern Handlungen unſere eigene Kraft. Was wir früher vermocht haben, gilt uns als Zeichen deſſen, was wir ſpäter vermögen werden. Aber auch dies Zeichen iſt nicht ausreichend, nicht vollſtändig, denn wir erwarten von der größern Übung auch eine Erweiterung der Kraft, oder wir befürchten, daß unſere Kräfte mit dem Nachlaſſen der Übung oder bei andern ungünſtigen Umſtänden ſich verringert haben möchten. Es iſt alſo überhaupt bei dieſen Beurtheilungen der Verhältniſſe, wie ſie im praktiſchen Leben vorkommen, zu bemerken, daß wir zwar gewiſſe Zeichen vorfinden, nach welchen wir uns und Anderes beurtheilen, daß aber auch alle dieſe Zeichen nicht ausreichen, um uns ein ſicheres Urtheil über den Erfolg unſerer Beſtrebungen bilden zu können. Jenen Zeichen vertrauen wir vollkommen; ſie bilden die ſichere Grundlage unſerer Urtheile; ohne ſie würden wir uns ganz verlaſſen ſehen; wer ſie uns alſo in Zweifel ziehen wollte, der würde uns die ganze Gewißheit unſeres praktiſchen Denkens zu erſchüttern ſcheinen. Es ſind uns dieſe Zeichen mithin das wahre Element in unſerm praktiſchen Denken. Aber ſie ſind nicht ausreichend für die Zwecke unſeres Handelns; daher müſſen wir ihnen manches hinzufügen, in welches der Irrthum ſich einſchleichen kann; wir müſſen Vorausſetzungen machen, die wir nicht aus den erfahrenen Zeichen ſchöpfen, ſondern nur an ſie anknüpfen. Wir nennen dies eine Thätigkeit der Einbildungskraft, was uns ſolche Vorausſetzungen darreicht; es ſind Fictionen, wel-

chen wir hierin folgen müſſen, und dadurch, daß wir ſolche mit den gegebenen Elementen der Erfahrung verbinden, bilden ſich alsdann Hypotheſen, welche bald mehr, bald weniger wohl begründet ſind, je nachdem die Fiction den gegebenen Zeichen genauer oder weniger genau entſpricht. Dieſes Hypothetiſche in unſerm praktiſchen Denken, nothwendig, wie es iſt, bewirkt es, daß alle Erfolge unſeres Handelns nur wenig ſicher, meiſtens dem Glücke unterworfen ſind.

Gehen wir nun, auf größere Sicherung unſeres Lebens im Voraus bedacht, darauf aus uns einen Vorrath von Kenntniſſen zu verſchaffen, ſo dürfen wir das Hypothetiſche in unſerm Denken in eine ſolche Sammlung nicht aufnehmen; wir müſſen die Fictionen auszuſcheiden und die an ſich ſichern Zeichen allein feſtzuhalten ſuchen, um daraus die Dinge und unſere Macht über ſie ſo gut als möglich kennen zu lernen. In dieſem Sinne haben ſich Wiſſenſchaften für das praktiſche Leben ausgebildet, welche zwar hie und da Hypothetiſches zulaſſen, aber nur als Nothbehelf, eigentlich nur um eine Lücke anzudeuten, die noch durch Auffindung bisher verborgener Zeichen ausgefüllt werden ſoll. In der Wiſſenſchaft iſt die Hypotheſe etwas Auffallendes, welches dadurch als ein hierher nicht Gehöriges ſich ankündigt; in dem praktiſchen Leben dagegen fällt es nicht auf, wenn man Hypotheſen, Meinungen oder Vorausſetzungen folgt. Die Kunſt des Lebens kann ſolcher Beſtandtheile nicht entbehren, ſelbſt wenn ſie durch Wiſſenſchaft unterſtützt wird. In dieſer Beziehung haben das praktiſche Leben und die für daſſelbe beſtimmten Wiſſenſchaften etwas nicht gehörig Zuſammenpaſſendes.

Bemerken wir, in welcher Weiſe ſolche praktiſche Wiſſenſchaften ſich bilden. Zuerſt fanden wir, daß ſie die Elemente der Fiction auszuſcheiden ſuchen, um die ſichern Zeichen für die Kenntniß der Dinge und unſerer ſelbſt rein für ſich übrig zu behalten. Dadurch werden nun dieſe Zeichen außer dem Zuſammenhange, in welchem ſie urſprünglich vor-

kamen, und einſam für ſich dargeſtellt. Aber das Denken iſt von ſolcher Art, daß es überall Zuſammenhang ſucht, und ſo ſtreben denn auch die einzelnen Zeichen, nachdem ſie von den Fictionen abgeſondert ſind, einen Zuſammenhang unter ſich zu gewinnen. Die Zeichen, welche den einen Gegenſtand bezeichnen, bilden eine Gruppe; eins ſoll das andere beſtätigen, ergänzen, und alle zuſammengenommen ſollen uns eine möglichſt vollſtändige Kenntniß des Gegenſtandes gewähren. Dabei iſt die Vorausſetzung, daß die Zeichen ſelbſt uns anleiten werden zu unterſcheiden, ob ſie einen und denſelben Gegenſtand oder ob ſie verſchiedene Gegenſtände bezeichnen. Dieſe Vorausſetzung bildet den Zuſammenhang der Wiſſenſchaften für das praktiſche Leben. Es iſt als bekannt vorauszuſetzen, daß auch die Gegenſtände ſelbſt, welche bearbeitet werden ſollen, und zu ihnen gehören auch wir ſelbſt, wieder in verſchiedene Gruppen ſich ordnen, die bald nähere, bald entferntere Verwandtſchaft unter einander zeigen. Es bilden ſich ſchon im praktiſchen Leben mehr beſondere und mehr allgemeine ſei es Voſtellungen, ſei es Begriffe; aus und von ihrer Über= und Unterordnung wird der Zuſammenhang der praktiſchen Wiſſenſchaften abhängig, indem das als ein zuſammengehöriger Kreis von Kenntniſſen gilt, was Gegenſtände gleicher Art oder gleicher Gattung bezeichnet.

In dem praktiſchen Leben iſt nun überall, wie es auch geſchehen ſei, die Theilung der Arbeiten eingetreten. Die Theilung der praktiſchen Wiſſenſchaften iſt dann eine natürliche Folge. Eine jede beſondere Art der Beſchäftigung verlangt eine beſondere Art von Kenntniſſen, welche für ſie eingeſammelt werden ſollen. Wo dieſe Kenntniſſe einen größern Umfang gewinnen, da bilden ſie ſich zu einer eigenen Wiſſenſchaft aus. Es iſt nicht mehr eine Wiſſenſchaft für das praktiſche Leben überhaupt, es ſind viele einzelne Wiſſenſchaften, von welchen eine jede einzelne einem beſtimmten Kreiſe der Beſchäftigung dient. Alle dieſe Wiſſenſchaften haben jedoch einen gemeinſchaftlichen Zweck, im Voraus für

das praktiſche Leben zu ſorgen, daß es die ſichern Kenntniſſe vorfinde, an welche ſeine nothwendigen Fictionen ſich anſchließen können.

Bisher haben wir nur auf die beſondern Kenntniſſe geſehen, welche das praktiſche Leben verlangt. Es ſind aber auch allgemeine Grundſätze, wie früher gezeigt, welche von ihm vorausgeſetzt werden. Die Wahrheit der Außen- und der Innen-Welt, das Zuſammengehören und Zuſammenwirken beider Welten, die Vielheit der Dinge und ihrer Veränderungen und ſonſt noch manches Andere läßt das praktiſche Leben ſich nicht nehmen, und mit ſeinen Grundſätzen gehen dieſe ausgemachten Wahrheiten auch auf die Wiſſenſchaften über, welche dem praktiſchen Leben ſich anſchließen.

Es wurde auch früher ſchon erwähnt, daß dieſe allgemeinen Grundſätze uns ſicherer ſind, als die beſondern Kenntniſſe, welche das praktiſche Leben in ſich vorausſetzt. Sie haben nichts von einer Fiction an ſich, ſie ſcheinen keine Meinungen zu ſein, und ſo lange wir auf dem Standpunkte des praktiſchen Lebens ſtehen, können wir ſie durchaus nicht entbehren. Allein es äußert ſich nun eine Rückwirkung der einzelnen Wiſſenſchaften auch auf dieſe Grundſätze. Wenn auch jene Wiſſenſchaften aus dem praktiſchen Leben heraus und zum Behuf des praktiſchen Lebens ſich gebildet haben mögen, ſo nehmen ſie doch bald einen ſelbſtändigern Charakter an. Indem ſie die Zeichen von den Fictionen trennen, entheben ſie dieſelben ihrer unmittelbar praktiſchen Beziehung, denn auf das Zukünftige, welches nur fingirt werden kann, bezieht ſich alles Handeln. Sollten ſie auch in ihren entferntern Beziehungen immer wieder auf das Handeln abzwecken, ſo bildet ſich doch in ihnen ſelbſt ein eigenthümliches Intereſſe aus, das Intereſſe für die Reinheit der Erkenntniß, für die Gewißheit aller der Elemente, welche ſie umfaſſen, und aller der Verbindungen, in welche ſie dieſe Elemente unter einander bringen. Es iſt dies ein wiſſenſchaftliches Intereſſe. Es kommt jenen Wiſſenſchaften we-

nigſtens nicht allein auf die Anwendbarkeit ihrer Erkenntniſſe an; ſie haben ihnen ſchon allein deswegen einen Werth, weil ſie wahr ſind. Allein nun wird ſich nicht verkennen laſſen, daß ihre Wahrheit von den allgemeinen Grundſätzen abhängt, welche im praktiſchen Leben ſich geltend machen. Es ſollen die Zeichen, welche wir finden, uns wirklich etwas lehren, d. h. ſie ſollen als Zeichen gelten bezeichneter Gegenſtände; es ſoll mithin die Wahrheit einer Außen- und Innenwelt vorausgeſetzt werden; jene ſoll in dieſer gleichſam ſich abſpiegeln, indem in unſerm Denken die Wahrheit der Gegenſtände ſich darſtellen ſoll vermittelſt jener Zeichen. Wenn dieſe Grundſätze des praktiſchen Lebens nicht ihre Richtigkeit hätten, ſo fiele damit auch alle Wahrheit der einzelnen Wiſſenſchaften weg.

Daher müſſen die Grundſätze unterſucht werden. Wenn die einzelnen Wiſſenſchaften es vergeſſen könnten, daß ſie in ihren praktiſchen Beziehungen doch einen gemeinſchaftlichen Zweck haben, daß ſie alle nur in der Vertheilung der Arbeiten aus einander getreten ſind, daß aber eben dieſe Vertheilung der Arbeiten doch nur den Zweck verfolgt das praktiſche Leben überhaupt ſo gut als möglich auszubilden, und daß mithin alles praktiſche Wirken und alles praktiſche Denken nach einem Ziele der Vereinigung hinſtrebt: ſo würde die Unterſuchung ihrer Grundſätze ſie daran erinnern müſſen. Alle gehen von denſelben Grundſätzen aus; alle haben eine gemeinſchaftliche Wurzel. Wir müſſen verſuchen wenigſtens in einem vorläufigen Ueberſchlage zu zeigen, wie eine und dieſelbe lebendige Thätigkeit durch alle einzelne Wiſſenſchaften ihre Wirkungen hindurchtreibt. Unbewußt, ohne weitere Unterſuchung ſetzen alle einzelne Wiſſenſchaften voraus, daß die Vorſtellungen, welche wir in uns finden, etwas Wahres bezeichnen. Dieſes Wahre wird theils als ein Unveränderliches von ihnen gedacht, theils als ein Veränderliches; es iſt nicht Eins, ſondern Vieles, ſo daß mehrere Gegenſtände des Erkennens unterſchieden werden können; aber auch der eine,

welcher von andern Gegenſtänden unterſchieden worden, läßt wieder manches in ſich zu unterſcheiden übrig, ſo daß er ſelbſt einerſeits als Eins, andererſeits als Vieles gedacht werden ſoll. Auch ſtehen die verſchiedenen Gegenſtände unter einander in Beziehungen verſchiedener Art; der eine wirkt auf den andern ein und empfängt auch wieder Wirkungen von demſelben zurück, ſo daß beide als in einem Syſtem von Wirkungen mit einander verbunden gedacht werden können. Nun kommt es aber in den Wiſſenſchaften beſonders darauf an die Gegenſtände richtig von einander zu unterſcheiden und ſie richtig mit einander zu verbinden oder, wenn man ſo lieber will, die Zeichen der Gegenſtände, unſere Vorſtellungen von ihnen, in eine richtige Ordnung zu bringen. Da haben wir ein Geſchäft vor uns von der mannigfaltigſten Art. Sogleich beim erſten Beginn bemerken wir, daß die Zeichen verſchiedener Gegenſtände uns nicht in der Ordnung begegnen, in welcher wir ſie den Wiſſenſchaften einverleiben müſſen; in Raum und Zeit finden wir Zeichen mit einander vergeſellſchaftet, von welchen wir das eine dem einen, das andere einem andern Gegenſtande, ja das eine der einen, das andere einer andern Wiſſenſchaft zuweiſen müſſen. Die Ordnung der Wiſſenſchaften iſt eine ganz andere, als die Ordnung, in welcher die Zeichen uns urſprünglich vorkommen. Wenn wir dieſe die natürliche Ordnung nennen dürfen, ſo müſſen wir in der wiſſenſchaftlichen Anwendung ein Werk menſchlicher Kunſt erblicken. So bedarf es denn einer ſichern Methode, nach welcher wir die Zeichen kunſtgemäß aus ihrer urſprünglichen Ordnung herausſondern und alsdann wieder in anderer Ordnung mit einander verbinden. Eine ſolche neue wiſſenſchaftliche Ordnung geben uns gewiſſe allgemeine Vorſtellungen an, welche mit Nothwendigkeit ſich uns aufdrängen. Aber wir bemerken auch, daß die allgemeinen Vorſtellungen, welchen wir hierin folgen, nicht immer genau, nicht immer richtig ausgebildet ſind, und daher entſteht in der

Wiſſenſchaft ſelbſt nicht ſelten Streit über die richtige Ordnung, über die Methode, nach welcher die kunſtmäßige Ausbildung der Wiſſenſchaften vorwärts gehen ſoll. Nach allem dem wird man geſtehen müſſen, daß die einzelnen Wiſſenſchaften ſelbſt in ihren einzelſten Ausbildungen die Unterſuchung über ihre allgemeinen Grundſätze und Methoden nicht entbehren können.

Wir kommen hier auf einen Punkt, welcher ſchon oft zu Streitigkeiten Veranlaſſung gegeben hat, auf die Frage über das Verhältniß der einzelnen Wiſſenſchaften zur Philoſophie. Von dem elementaren Standpunkte aus, auf welchem wir uns bisher mit Fleiß gehalten haben, wird daſſelbe zwar nicht vollſtändig ſich darlegen laſſen, doch können wir wenigſtens einiges Licht ſchon hier darüber verbreiten. Faſt allen Zeiten, in welchen die Anſprüche der Philoſophie an die Wiſſenſchaften zu ihrer höchſten Höhe ſich erhoben hatten, ſind alsdann andere Zeiten gefolgt, in welchen Zweifel gegen die Philoſophie ſich verbreiteten, in welchen man jene Anſprüche durch Streit oder durch Gleichgültigkeit zu beſeitigen ſuchte. Allein neben den einzelnen Wiſſenſchaften, welche die Bedürfniſſe des praktiſchen Lebens hervorrufen, können wir eine allgemeine Wiſſenſchaft nicht wohl entbehren. So ſchätzbar uns der Fleiß ſolcher erſcheint, welche wir bemüht ſehen irgend einen Kreis von Kenntniſſen genau und bis in das Einzelſte herab auszubilden, ſo können wir ſie doch nicht loben, wenn ſie nur dieſem Kreiſe ihre Aufmerkſamkeit widmen, alles aber vernachläſſigen, was über ihn hinausgehend dazu dienen kann, ſeine verwandtſchaftlichen Beziehungen zu andern Kenntniſſen in das Licht zu ſetzen. Je kleiner der Kreis der Kenntniſſe iſt, in welchem jemand ausſchließlich heimiſch geworden, um ſo beſchränkter und einſeitiger erſcheint uns ſein wiſſenſchaftliches Treiben. Wir verlangen, ein jeder ſolle darauf ausgehen, die Bedeutung ſeiner Wiſſenſchaft für das vernünftige Leben ſich zum Bewußtſein zu bringen, und damit iſt denn die Forderung

ausgeſprochen, daß jedermann außer ſeiner beſondern Wiſſenſchaft auch noch ein Wiſſen haben ſolle von dem vernünftigen Leben überhaupt. Sollen wir nun allein in dieſem Gebiete des Wiſſens nur nach Willkür, nach gelegentlich ſich darbietenden Bemerkungen ohne Plan und Abſicht verfahren, oder ſollen wir in ihm, wie in andern Wiſſenſchaften, ordnungsmäßig, mit künſtleriſch bildender Thätigkeit auf eine zuſammenhängende Geſtalt unſerer Überzeugungen hinarbeiten? Es kann keine Frage ſein, daß wir das Letztere vorziehen werden, wenn wir es nur zu leiſten vermögen. Daraus bildet ſich denn aber eine Art der Philoſophie, welche wir jetzt näher betrachten wollen.

Das Weſen dieſer Art beruht darin, daß ſie es mit den Überzeugungen des praktiſchen Lebens zu thun hat, dieſe unbewegt, ungeſtört läßt, ſie als etwas Heiliges, Unverletzliches betrachtet, als die Grundlage aller Wiſſenſchaft. Man hat ſie in dieſer Rückſicht die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes genannt. Daher ſchließt ſie ſich auch den Wiſſenſchaften, welche für das Leben ausgebildet werden, auf das genaueſte an; ſo wie das praktiſche Leben, ſo gelten ihr auch dieſe Mittel für die Ausbildung des praktiſchen Lebens als wahr und unverletzlich. Aber ſie behauptet doch eine gewiſſe Oberherrſchaft über ſie, indem ſie ihre größere Allgemeinheit gegen ſie geltend macht und darauf ſich beruft, daß ſie die Grundſätze dieſer Wiſſenſchaften in ſich enthalte. Um dieſe ihre, nicht ſelten angefochtene Stellung gegen jene zu behaupten, kann ſie ſich beſonders auf zwei Punkte berufen, welche in das innerſte Weſen aller einzelnen Wiſſenſchaften eingreifen.

Zuerſt haben wir bemerkt, daß alle Wiſſenſchaften zu ihrer Ausbildung einer gewiſſen Methode bedürfen, eine jede einer andern, hergenommen aus der beſondern Art des Gegenſtandes, welchen eine jede bearbeitet, aber doch ſo, daß ihren verſchiedenen Methoden auch etwas Gemeinſchaftliches beiwohnt. Eine jede der einzelnen Wiſſenſchaften verfolgt

ihr Verfahren ohne über ſeine Gründe ſich Rechenſchaft zu geben, gewiſſermaßen bewußtlos, inſtinctartig. Aber ihr Inſtinct iſt nicht untrüglich. Die Männer der einzelnen Wiſſenſchaften verirren ſich zuweilen in falſche Folgerungen und gerathen hierüber mit einander in Streit. Da geſchieht es wohl, daß der Eine dem Andern vorwirft, er habe gegen die gemeinen Regeln der Logik gefehlt. Hierbei alſo wird zum Obmann des Streites die Logik, eine allgemeine Methodenlehre, aufgerufen. Seit lange iſt die Philoſophie in dem Rufe im Beſitz einer ſolchen allgemeinen Methodenlehre für alle einzelne Wiſſenſchaften zu ſein. Es kann ihr dieſer Beſitz von keiner einzelnen Wiſſenſchaft ſtreitig gemacht werden, da jede nur ihre eigene Methode kennt, jede auch nicht einmal dieſe beſondere Methode in ihrer Gewalt hat, ſondern von ihr beherrſcht und durch ſie erſt ausgebildet wird. Es iſt ein anderes Geſchäft eine Methode zu üben und eine Methode zu erforſchen. Dieſes Geſchäft gehört der Wiſſenſchaft nicht an, welcher jenes zukommt; denn durch die Vorausſetzung ihrer Methode bildet ſich erſt die einzelne Wiſſenſchaft, welche ſie gebraucht.

Wird nun von dieſer Seite allen Wiſſenſchaften von der Philoſophie ihre Form gegeben, ſo greift dieſe auch nicht weniger in den Inhalt aller Wiſſenſchaften ein. Schon früher haben wir von den Grundſätzen gehandelt, welche im praktiſchen Leben und in allen ſeinen Wiſſenſchaften ſich geltend machen. Wer dieſe Grundſätze betrachtet, kann nicht unbemerkt laſſen, wie ſie in den Inhalt aller Wiſſenſchaften eingreifen oder, um uns beſtimmter auszudrücken, bei einer jeden beſondern Erkenntniß, welche als Element einer Wiſſenſchaft auftreten kann, in Anwendung kommen. Um nur Eins zu erwähnen, das Zuſammenſein der Einheit und der Vielheit wird bei jedem Gegenſtande aller einzelnen Wiſſenſchaften vorausgeſetzt, und es tritt alſo wiederholt bei ihnen die Frage ein, wie Eins zugleich Vieles ſein könne. Aber eben nur als Vorausſetzungen ſind dieſe Grundſätze in allen

einzelnen Wiſſenſchaften; ſie werden von ihnen angewendet, aber nicht zum Gegenſtande der Unterſuchung gemacht, woraus denn auch natürlich folgt, daß ihre Anwendung in den einzelnen Wiſſenſchaften nicht überall ſicher ſein wird. Es iſt möglich, daß Misverſtändniſſe über ſie entſtehen und daraus Streitigkeiten in den einzelnen Wiſſenſchaften ſich ergeben. Dies, wenn nicht ſchon das Verlangen die Grundſätze für ſich zu unterſuchen, zeigt alsdann die Nothwendigkeit einer allgemeinen Wiſſenſchaft, welche die materiellen Grundſätze der einzelnen Wiſſenſchaften zu ihrem Gegenſtande macht. Die Philoſophie iſt im Beſitze dieſer Unterſuchungen; ſie ſind uns bekannt unter dem Namen der Metaphyſik oder der Ontologie.

Aber es erſtreckt ſich von dieſer Seite das Gebiet philoſophiſcher Unterſuchungen noch weiter. Wenn wir die einzelnen Wiſſenſchaften als Sammlungen und Zuſammenordnungen von Kenntniſſen betrachten, welche ihren Zweck im praktiſchen Leben haben, ſo ergiebt ſich daraus, daß eine jede von ihnen einer beſchränkten Leiſtung für das allgemeine praktiſche Leben ſich unterziehen ſoll. Dieſe Leiſtung wird ihr vorgeſchieben von dem beſtimmten Gegenſtande, mit welchem ſie ſich beſchäftigt und welcher durch einen allgemeinen Begriff bezeichnet werden kann. Alle finden in einem ſolchen Begriffe ihren Umfang beſtimmt, eine jede in einem andern; ſie beſchäftigen ſich damit ihren Begriff in allen ſeinen Einzelheiten, in allen den beſondern Beſtimmungen, welche unter ihn fallen und Beſonderheiten deſſelben ausdrücken, wo möglich zu erſchöpfen. Aber was er im Allgemeinen, im Ganzen bedeute, damit haben ſie es nicht zu ſchaffen; in ſeiner Allgemeinheit haben ſie ihn nur zu ihrer Vorausſetzung, und eben dies bezeichnet uns denn wieder eine Art des Unbewußtſeins, welche ihnen eigenthümlich iſt. Wenn ſich z. B. eine einzelne Wiſſenſchaft mit den Elementen des praktiſchen Lebens beſchäftigt, welche wir unter dem Namen des Rechts kennen, ſo unterſucht ſie nicht, was im Al-

gemeinen das Recht ſei; ſondern dieſen Begriff ſetzt ſie ohne Weiteres voraus. Erſt durch dieſe Vorausſetzung entſteht ſie, und in jeder ihrer Erkenntniſſe iſt der Begriff des Rechts enthalten; denn alle ihre Elemente zieht ſie in ihren Kreis nur deswegen, weil ſie darin den Begriff des Rechts oder eine Beziehung zum Begriffe des Rechts findet. Sie hat es allein mit Rechten, aber nicht mit dem Rechte zu thun. Es müßte denn ſein, daß ſie in eine philoſophiſche Unterſuchung ſich einließe, um ihren Grund verſtehen zu lernen, was jedoch ein ganz anderes Geſchäft iſt, als ihre eigene Ausbildung, ein Geſchäft, welches über ihre praktiſche Beſtimmung hinausgeht. Im wiſſenſchaftlichen Intereſſe aber wird es nun offenbar liegen auch die Frage zu beantworten, was das Recht ſei, nicht allein wo und wie es vorkomme, ſollte es dabei auch nur die Abſicht ſein nicht allein etwas zu wiſſen, ſondern auch zu wiſſen, was man wiſſe. Doch ſcheint der Nutzen einer Antwort auf jene Frage nicht allein hierauf ſich zu beſchränken. Es ergeben ſich nemlich aus dem Unbewußtſein der einzelnen Wiſſenſchaften über ihren Begriff mancherlei Unzuträglichkeiten für ſie. Von einer jeden derſelben muß verlangt werden, daß ſie eben das leiſte, was in ihrem Begriffe liegt, nicht mehr und nicht weniger. Sie ſoll ihre Grenzen halten, aber auch erfüllen, ſoweit es irgend möglich iſt. Da kann es nun wohl geſchehen, daß von den Berührungen aus, in welche die eine Wiſſenſchaft mit den übrigen tritt, indem ſie insgeſammt den Kreis der Kenntniſſe für das praktiſche Leben zu erfüllen ſtreben, Anforderungen an die eine von der andern geſtellt werden, welche jene nicht zu erfüllen vermag, oder daß die eine etwas in Anſpruch nimmt, was die andere ſich zueignen zu dürfen meint, wobei es denn auch nicht ausbleiben wird, daß ein und derſelbe Gegenſtand nach verſchiedenen Grundſätzen beurtheilt wird. Man denke nur an die Streitigkeiten über die Grenzen der Politik und der Rechtswiſſenſchaft, welche ſich ſo oft wiederholt haben. Da

giebt es nun kein anderes Mittel in ſolchen Streitigkeiten ſich zu verſtändigen, als auf die Begriffe der Wiſſenſchaften zurückzugehen und zu zeigen, was in ihnen für eine Bedeutung liege und welchen Kreis eine jede in Anſpruch zu nehmen habe der Bedeutung ihres Begriffes gemäß. Hierüber zur Sicherheit zu kommen, dazu mag nun wohl die Betrachtung des praktiſchen Lebens führen, aber nicht eine ſolche, welche an irgend eine einzelne Wiſſenſchaft ſich anſchließt, ſondern es kommt dabei offenbar darauf an, das Gemeinſame aller einzelnen Wiſſenſchaften, ihren gemeinſchaftlichen Zweck an das Licht zu ziehen. So werden wir auch hier wieder auf eine allgemeine Wiſſenſchaft geführt, welche vom Zwecke des praktiſchen Lebens ausgehend die beſondern Zwecke zu beſtimmen ſucht, derentwegen die einzelnen Wiſſenſchaften getrieben werden, und welche daher den Zuſammenhang aller wiſſenſchaftlichen Zwecke zu ihrem Gegenſtande machen muß. Eine ſolche Wiſſenſchaft haben wir mit dem Namen der praktiſchen Philoſophie bezeichnet. Sie wendet ihre Mühe darauf die praktiſchen Obliegenheiten der Menſchen zu beſtimmen, wenn auch nur in einer allgemeinen Überſicht, meiſtens nach dem Bilde, welches ſie von dem wirklichen praktiſchen Leben überhaupt aufgefaßt hat, jedoch auch wohl mit Berückſichtigung gewiſſer, idealer Forderungen, welche auch im praktiſchen Leben ſich uns aufzudrängen pflegen und in dieſem nur durch die gebieteriſchen Anforderungen und den Zwang der Wirklichkeit in engere Grenzen gehalten werden, als es in den freien Gedanken des Philoſophen der Fall iſt.

Auf ſolche Weiſe führen praktiſche Bedürfniſſe zu einzelnen Wiſſenſchaften, aber auch zu einer allgemeinen Wiſſenſchaft, zur Philoſophie. Wir fragen hier nicht, ob eine ſolche allgemeine Erkenntniß, wie ſie bisher von uns beſchrieben worden iſt, im höchſten Sinne das leiſtet, was man in den philoſophiſchen Beſtrebungen zu erreichen geſucht hat, uns iſt es wenigſtens für das Erſte genug nachgewieſen zu ha-

ben, daß die einzelnen Wiſſenſchaften nicht im Stande ſind alle Forderungen zu befriedigen, welche an das Wiſſen ſich ſtellen, wenn es auch nur in ſeiner Beziehung auf das praktiſche Leben ausgebildet werden ſollte, daß ſie daher eine allgemeine Wiſſenſchaft neben ſich anerkennen müſſen, welche bisher keinen andern Namen als den der Philoſophie gefunden hat.

Aber es iſt hier noch eine Schwierigkeit anzudeuten. Wenn wir ſagten, daß die Philoſophie als eine allgemeine Wiſſenſchaft neben den einzelnen Wiſſenſchaften ſich geltend mache, ſo ſcheinen wir damit nicht den glücklichſten Ausdruck getroffen zu haben. Das Allgemeine, welches neben das Einzelne ſich ſtellt, ſcheint dadurch ſelbſt die Natur eines Beſondern anzunehmen, denn nur eine Beſonderheit ſteht neben der andern, das Allgemeine dagegen ſteht über dem Beſondern. Wenn nun die Allgemeinheit der Erkenntniſſe nicht geleugnet werden kann, welche als philoſophiſche ſich ausbilden ſollen, ſo ſcheint es, als müßte die Philoſophie einen Vorrang vor den übrigen Wiſſenſchaften behaupten und als müßten dieſe in ein untergeordnetes Verhältniß zu ihr treten, ja es ſcheint, daß die übrigen Wiſſenſchaften ſich entſchließen müßten, nur als Theile der Philoſophie ſich zu betrachten, weil doch die beſondere Wiſſenſchaft in der allgemeinen enthalten ſein muß. Ein ſolches Verhältniß zu der Philoſophie einzugehen, dürften aber freilich die einzelnen Wiſſenſchaften verſchmähen.

Wir ſehen hier eine Frage vor uns, welche nicht ſelten das friedliche Verhältniß, in welchem alle Wiſſenſchaften unter einander ſich zu entwickeln beſtimmt zu ſein ſcheinen, zwiſchen der Philoſophie und den übrigen Wiſſenſchaften geſtört hat. Betrachten wir die Natur der Philoſophie, ſo möchten wir ihre Anſprüche auf Herrſchaft über die übrigen Wiſſenſchaften billigen. Ihrer Natur nach kann ſie nicht davon abgehen einen beſtimmenden Einfluß auf die einzelnen Wiſſenſchaften zu verlangen, indem ſie die allgemeinen Begriffe

und Grundſätze, welche die einzelnen Wiſſenſchaften zu ihrer Vorausſetzung haben, ſo wie die Methoden, nach welchen ſie ſich entwickeln, zum wiſſenſchaftlichen Bewußtſein zu brin- gen und zu beſtimmen hat. Wie ſollte aber dieſem Einfluſſe eine Grenze geſetzt werden? Sie kennt die allgemeinſten Begriffe und Grundſätze der einzelnen Wiſſenſchaften; ſie kennt die Art, in welcher aus allgemeinen Begriffen und Grundſätzen Folgerungen gezogen werden; warum ſollte ſie nun dem Geſchäfte nicht gewachſen ſein auch alle die Folge- rungen, d. h. die ganze Entwicklung der einzelnen Wiſſen- ſchaften zu vollführen? Es möchte demnach jemand mei- nen, ſie hätte daſſelbe Verhältniß zu den einzelnen Wiſſen- ſchaften, welches etwa die allgemeine Rechtswiſſenſchaft zu der Kenntniß des römiſchen oder deutſchen Rechts, oder wel- ches die allgemeine Naturwiſſenſchaft zur Kenntniß der or- ganiſchen oder der unorganiſchen Natur hätte. Aus ſolchen und ähnlichen Betrachtungen leiten ſich mancherlei Anſprüche der Philoſophie ab, welche uns geſchichtlich bekannt genug ſind, alle darauf ausgehend, die einzelnen Wiſſenſchaften un- bedingt zu beherrſchen. Aber von der andern Seite, die ein- zelnen Wiſſenſchaften haben einen eigenen Trieb der Entwick- lung in ſich, einen Trieb ſich ſelbſt zu regieren, welcher je- nen Anſprüchen der Philoſophie ebenſo unbedingt ſich entge- genſetzt, als ſie erhoben werden. Sollte hierin eine Wider- ſetzlichkeit gegen das allgemeine Geſetz zu liegen ſcheinen, ſo ſcheint ihr doch dagegen die Geſchichte der einzelnen Wiſſenſchaf- ten das Wort zu reden; denn ebenſo oft, als die Philoſo- phie dieſen ihre Geſetze, ihre Lehren hat aufdrängen und die Entwicklung dieſer Wiſſenſchaften hat leiten wollen, ebenſo oft haben jene Wiſſenſchaften ſolche Einflüſſe gleichſam als äußere Gewaltthätigkeiten durch ihr abgeſondertes Leben zu- rückgewieſen. Zuweilen haben ſie wohl Anregungen der For- ſchung von der Philoſophie aus empfangen, aber auch nur Anregungen; ſie ſelbſt dagegen durch ihre eigenen Erfindun- gen haben die Ahnungen oder Speculationen der Philoſophie be-

ſtätigen oder zurückweiſen müſſen, ehe ſie Wahres oder Falſches in ihnen finden konnten. Ihre Fortſchritte ſind in ihrer Abſonderung von der Philoſophie vollzogen worden. Man kann wohl ſagen, daß die Philoſophie manches, was in den Kreis einzelner Wiſſenſchaften fällt, früher geahnt hat, als es durch die Erfahrung beſtätigt worden; allein es würde einer ſolchen Beſtätigung gar nicht bedurft haben, wenn es durch die Forſchungen der Philoſophie auch für die andern Wiſſenſchaften hätte feſtgeſtellt werden können.

Wir führen dieſe Bemerkungen hier nur geſchichtlich vor; die Frage, welche ſie berühren, hüten wir uns wohl hier beantworten zu wollen, weil es uns zu einer gründlichen Beantwortung nöthig ſcheint, erſt noch andere Formen und Verhältniſſe der Philoſophie zu erörtern, welche von den bisher unterſuchten um ein Merkliches ſich unterſcheiden. Ganz übergehen durften wir jedoch dieſe Frage hier nicht, weil ſie einer Schwierigkeit angehört, welche ſchon in den bisher hervorgetretenen Aufgaben der Philoſophie ſich nicht verkennen läßt. Es iſt aber zunächſt eine andere Schwierigkeit, welche in weitere Unterſuchungen über den Begriff der Philoſophie uns hineinzieht.

II. Der Skepticismus, die kritiſche Philoſophie und die Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens.

Wir haben nämlich bisher immer von dem Denken des praktiſchen Lebens geſprochen, als wenn es uns eine Kenntniß der Gegenſtände und unſer ſelbſt oder wenigſtens Elemente einer ſolchen Kenntniß gewährte. Hierauf hat die ganze Reihe unſerer bisherigen Betrachtungen beruht. Wir haben daraus abgenommen, daß wir einzelne Wiſſenſchaften uns bilden könnten von den Gegenſtänden und unſerem Verhält-

niſſe zu ihnen, ausgehend von den Zeichen, die wir über ihre Beſchaffenheit und ihre Art empfingen, dieſe Zeichen nach gewiſſen Grundſätzen benutzend und zu einer beſſern Kenntniß der Gegenſtände zuſammenſtellend. Wir haben alsdann auch bemerklich gemacht, daß wir die Grundſätze und Begriffe, welche uns hierbei leiteten, und die Methoden, nach welchen wir die Zuſammenſtellung der Zeichen vollbrächten, wieder zuſammenſtellen und im Zuſammenhang erforſchen könnten, um ſo eine allgemeine Wiſſenſchaft, eine Philoſophie uns zu bilden, welche die Gründe aller Wiſſenſchaften umfaſſen möchte. Dabei iſt durchgängig die Vorausſetzung geweſen, daß die Denkart des praktiſchen Lebens zur Ausbildung einer wahren Wiſſenſchaft tauglich ſei.

Allein jetzt erhebt ſich der Zweifel. Die Denkart des praktiſchen Lebens läßt er dahingeſtellt ſein. Wir müſſen einmal leben, und ſo müſſen wir auch der nothwendigen Denkart des Lebens im praktiſchen Leben folgen. Dies iſt eine Sache der Noth, nicht der freien Wahl. Auch die Wiſſenſchaften für den Gebrauch des praktiſchen Lebens wird der Zweifel nicht anfechten. Wenn ſie dem Leben Nutzen gewähren, ein brauchbares Mittel für daſſelbe abgeben, ſo iſt ihre Sache mit der Sache jenes Zweckes verflochten. Auch wenn die Philoſophie einen ſolchen Nutzen aufzuweiſen hätte, wenn ſie ſich zu einer Magd des Lebens hergeben wollte oder könnte, ſo würde inſofern der Zweifel nichts gegen ſie zu erinnern haben. Der Zweifel, von welchem wir reden, treibt ein rein wiſſenſchaftliches Geſchäft. Er frägt daher nur, was die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes berechtige nicht für eine nützliche Kenntniß, ſondern für eine Wiſſenſchaft ſich auszugeben.

Offenbar doch nicht ihre Vorausſetzung, daß die Denkart des praktiſchen Lebens zur Grundlage einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß dienen könne. Denn eine Vorausſetzung iſt keine Wiſſenſchaft. Und dieſe Vorausſetzung beſonders iſt gar zu ſeltſam. Das Leben will handeln; dazu denkt es,

nicht um eine Wiſſenſchaft zu begründen. Es heißt zwei ganz verſchiedene Zwecke vermengen, wenn man das Denken, welches zum Handeln dienen ſollte, zur Ausbildung einer Wiſſenſchaft gebrauchen will.

Die Unzulänglichkeit, wenn nicht die Verkehrtheit eines ſolchen Unternehmens zeigt ſich denn auch unzweideutig in der ganzen Haltung der vermeintlichen Wiſſenſchaft, welche die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes zuſammenzimmern will. Überall bietet ſie dem Zweifel Blößen dar. Dieſer bildet ſich dadurch zum Skepticismus aus, indem er unter dem Namen des Dogmatismus die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes bekämpft.

In keinem Stücke, findet dieſer Skepticismus, habe die dogmatiſche Philoſophie einen ſichern Grund für ihre Unterſuchungen gelegt. Dafür glaubt er eine nicht geringere Zahl Gründe beibringen zu können, als ſein Gegner für ſeine Lehren. Dieſen Streit beider Parteien zu betrachten möchte ein ganz anmuthiges Schauſpiel gewähren, zumal wenn man dabei theilnahmloſer Zuſchauer bleiben kann; doch dürfen wir uns allein auf die Hauptgründe des Skeptikers einlaſſen, ſo wie auch früher nur die allgemeinen Grundzüge der dogmatiſchen Philoſophie von uns vorgeführt worden ſind.

Man kann von der Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes ſagen, daß ſie auf zwei Hauptpfeilern beruhe. Der eine iſt das Vertrauen auf die Zeichen, welche wir von den Gegenſtänden haben; denn wenn auch die Beſonderheit dieſer Zeichen von jener Philoſophie wenig beachtet werden ſollte, ſo ſetzt ſie doch voraus, daß alles, wovon ſie handelt, auf die Erkenntniß der bezeichneten Gegenſtände ſich beziehe. Der andere iſt das Vertrauen auf die Grundſätze, Begriffe und Methoden, vermittelſt welcher die einzelnen Wiſſenſchaften jene Zeichen bearbeiten und in die Form der Wiſſenſchaft bringen. Dieſe allgemeinen Erkenntnißformen nimmt ſie recht eigentlich für ſich in Beſchlag, ſucht ſie unter einander in Zuſammenhang zu ſetzen und dadurch ihre

Wiſſenſchaft auszubilden. Gegen dieſe Hauptpfeiler richtet nun der Skepticismus ſeine allgemeinſten Einwürfe.

In der Wiſſenſchaft ſtreben wir dahin, wie wir ſagten, die ſichern Zeichen der Gegenſtände von dem Hypothetiſchen abzuſondern, was mit ihnen im Leben ſich verbindet und das Schwankende in unſere Meinungen bringt. Allein daß uns nur bei dieſem ſcheidekünſtleriſchen Werke nicht Alles in Rauch aufgehe. Wo ſind ſolche ſichere Zeichen aufzufinden? Oft haben wir es erfahren, daß Zeichen, welche uns für untrüglich galten, doch im Verlauf weiterer Unterſuchung als trügeriſch erkannt werden mußten. Sollten wir dadurch nicht gewarnt werden, den Zeichen überhaupt nicht zu vertrauen, und, um uns vor jedem Irrthum zu hüten, lieber die Wahrheit aller Zeichen zu bezweifeln? Die Zeichen der Dinge empfangen wir durch die Sinne; die Sinne aber ſind in einzelnen Fällen der Täuſchung unterworfen, wenn ſie nicht gar überhaupt uns täuſchen. Zwar die Nothwendigkeit, auf welche das praktiſche Leben und die praktiſchen Wiſſenſchaften ſich berufen, der ſinnlichen Wahrnehmung im Handeln zu folgen, iſt einleuchtend; aber die Zeichen, welche die ſinnliche Wahrnehmung uns giebt, mögen wohl nur eben für das praktiſche Leben dienen und uns zu erinnern beſtimmt ſein, in welcher Art die Zeichen, die ſinnlichen Erſcheinungen unter einander verbunden ſind und wie ihre Folge von uns verändert werden kann, ohne daß ſie irgend eine Kenntniß von den Dingen, welche als Gründe dieſer Zeichen betrachtet werden könnten, uns gewähren ſollen.

Sobald einmal die Unſicherheit der Zeichen uns zum Bewußtſein gekommen iſt, müſſen wir nothwendig dahin ſtreben die ſichern von den unſichern Zeichen zu unterſcheiden, alſo ein Kennzeichen ſuchen, nach welchem beide unterſchieden werden können. Allein möchte auch jemand verſuchen ein ſolches aufzuſtellen, ſo würden wir ihm doch nicht vertrauen können, wenn es nicht zuvor beglaubigt worden. Man müßte eine Gewähr ſuchen für die Wahrheit des Kennzei-

chens, d. h. ein neues Kennzeichen müßte aufgewieſen werden, an welchem wir die Wahrheit des erſten Kennzeichens erkennen könnten. Nun aber würde das zweite Kennzeichen wieder eine Beglaubigung bedürfen vermittelſt eines dritten Kennzeichens, und ein jeder ſieht, daß dies Verfahren in das Unendliche fort ſich wiederholen müßte. Weil es jedoch unmöglich iſt eine unendliche Reihe von Kennzeichen im Gedanken zu durchlaufen, ſcheint auch kein völlig beglaubigtes Kennzeichen aufgeſtellt werden zu können.

Noch eine andere Unterſuchung drängt ſich bei der Betrachtung der Kennzeichen uns auf. Wie ſollen wir auch nur in irgend einer Weiſe ein wahres von einem falſchen Zeichen unterſcheiden können, da doch das wahre Zeichen nur das ſein könnte, welches uns den Gegenſtand ſo darſtellt, wie er iſt? Woran aber wäre dies zu erſehen? Wir müßten den Gegenſtand an und für ſich beſchauen, ihn ſo, wie er ohne Bezug auf unſere Vorſtellungen iſt, betrachten können, um ſagen zu können, ob unſere Vorſtellungen, die einzigen Zeichen, welche wir von den Gegenſtänden haben, dem Gegenſtande ähnlich oder gleich wären. Allein ſo etwas iſt uns nicht gegeben; wir bleiben immer in uns, in unſern Vorſtellungen; ob dieſe dem Gegenſtande gleichen, das mag Gott wiſſen. Wir haben nicht einmal eine Vorſtellung davon, wie eine Vorſtellung einem Gegenſtande, einem Andern als einer Vorſtellung, gleichen könne.

Nicht weniger Zweifel erregen die allgemeinen Begriffe und Grundſätze, welche in die einzelnen Wiſſenſchaften eingeführt, und die Methoden, nach welchen ſie durchgeführt werden ſollen. Wenn dieſe Grundſätze wahr ſein ſollten, ſo müßten ſie wenigſtens allgemein als ſolche anerkannt werden. Aber die Dogmatiker ſtimmen in ihrer Annahme nicht mit einander überein. Was der Eine als Grundſatz gelten läßt, das verwirft der Andere entweder als ſolchen, oder gänzlich. Welcher Streit der Meinungen herrſcht unter ihnen! Jeder beſchuldigt den Andern, daß er vorausſetze, was

bewieſen werden ſollte. Und darüber ſollte man ſich nicht verwundern. Denn ſollte es auch ein Allgemeingültiges in unſerm Denken geben, ſo iſt es doch mit Meinungen, welche jeder nach ſeinem Gutdünken, nach ſeiner eigenthümlichen Denkart annimmt, ſo verſetzt, daß niemand die Scheidung mit Sicherheit vollführen kann. Anders faßt der Menſch, anders das Thier die Dinge auf; was entfernt iſt, erſcheint uns anders, als das Nahe; Lage und Beſchaffenheit des Denkenden haben auf die Beurtheilung der Dinge ihren nothwendigen Einfluß. Jeder entnimmt von ſeinem Standpunkte die Regeln ſeines Urtheils. So wie die Menſchen verſchieden ſind, ſo möchte es auch wohl nicht anders ſein können, als daß ſie Verſchiedenes dächten. Wie möchte derſelbe Gedanke in zwei Verſchiedenen ſein! Es ſcheint alſo unmöglich, daß man über die Grundſätze ſich vereinigen könnte. Über Worte allenfalls könnte man übereinkommen; aber ob bei denſelben Worten daſſelbe gedacht werde, bleibe zweifelhaft.

Auch tritt bei den Grundſätzen daſſelbe ein, was bei den Kennzeichen der Zeichen. Wenn ein Grundſatz nackt hingeſtellt wird, ſo wird ihm niemand vertrauen; er gilt als bloße Verſicherung, als Vorausſetzung, die der unbedeutendſte Zweifel überwältigen kann. Es muß alſo der Grundſatz bewieſen werden. Der Beweis aber iſt nur aus einem andern Grundſatze zu führen, von welchem wieder daſſelbe gilt, was von dem erſten; er verlangt einen zweiten Beweis aus einem dritten Grundſatze, und ſo geht die Reihe der Beweiſe in das Unendliche fort. Daſſelbe gilt von den Begriffen und von den Methoden. Der Begriff verlangt ſeine Erklärung durch einen andern, dieſer durch einen dritten, dieſer durch einen vierten Begriff, und ſo läuft die Reihe der Erklärungen und der Begriffe in das Unüberſehbare dahin. Soll eine Methode als richtig erkannt werden, ſo muß man Rechenſchaft über ihre Richtigkeit ablegen können; aber dieſe Rechenſchaft muß wieder in einer richtigen Methode durchgeführt

werden und verlangt eine neue Rechenſchaft über ihre Richtigkeit. So kommt man in der Begründung ſeines wiſſenſchaftlichen Denkens nie zu Ende, und in der That alle Verſuche zu einer begründeten Wiſſenſchaft zu gelangen ſind nur weiter ausgeſponnene Lehren, die auf Vorausſetzungen beruhen.

Dies ſind die allgemeinſten Gründe, welche den Skepticismus die Möglichkeit einer Wiſſenſchaft bezweifeln laſſen. Man ſieht, worauf ſie ihrem Weſen nach abzwecken. Es iſt eine falſche Meinung, wenn, wie oft in unſern Tagen geſchieht, die Männer einzelner Wiſſenſchaft ſich von allgemeinen Unterſuchungen entbunden glauben, weil ſie meinen eine ſkeptiſche Anſicht von der menſchlichen Wiſſenſchaft faſſen zu dürfen; wenn ſie vielleicht gar hoffen, ihre einzelne Wiſſenſchaft werde Beſtand und Sicherheit haben gegen die Angriffe des Skepticismus, während die Philoſophie ihnen unterliege. Wenn das Philoſophiren in dem Beſtreben beſteht, eine allgemeine Überſicht des wiſſenſchaftlichen Denkens zu gewinnen, ſo iſt der Skepticismus dem Philoſophiren nicht feind; denn alle ſeine Unterſuchungen gehen auf das Allgemeine des wiſſenſchaftlichen Denkens. Kann man einmal nicht mehr in den ſtreng abgeſchnittenen Grenzen einer beſondern Wiſſenſchaft in ſeinem wiſſenſchaftlichen Denken ſich erhalten, ſo muß man philoſophiren, ſei es dogmatiſch, ſei es ſkeptiſch. Der Skepticismus aber greift nicht allein die Grundſätze der Philoſophie an, ſondern auch die Grundſätze aller einzelnen Wiſſenſchaften, weil er wohl bemerkt, daß dieſe mit jener auf das genaueſte verbunden ſind. Zuweilen, in weniger reinen Entwicklungen ſeiner Art hat er wohl die Miene angenommen, als wenn er den praktiſchen Kenntniſſen gegen die Philoſophie das Wort reden wollte, wenn ihm eben die Philoſophie durch ihre Behauptungen jenen praktiſchen Kenntniſſen gefährlich zu werden ſchien; aber er hätte ſeiner Natur etwas vergeben müſſen, wenn er ſolche Kenntniſſe anders als nur bedingter Weiſe hätte in Schutz nehmen wollen. Nur als ein Erzeugniß der Nothwendigkeit,

eines praktiſchen Inſtincts betrachtet er ſie, nicht etwas Schönes oder Lobenswerthes findet er darin; daher will er ihnen auch den höhern Namen der Wiſſenſchaft nicht zugeſtehen. Dieſe iſt ihm zu hohes Werthes, als daß ſie abhängig gedacht werden dürfte von jener nothwendigen Denkweiſe des Lebens, von jenem Inſtincte praktiſcher Annahmen, welche nur Vorausſetzungen ſind ohne vernünftige Einſicht, ohne wiſſenſchaftlichen Grund. Von dieſer Dienſtbarkeit, in welcher er das Wiſſen findet, indem es der Gewohnheit des Lebens folgt und ſeinen praktiſchen Zwecken gehorcht, will er es befreien. Dies iſt ſein Zweck, Geiſtesfreiheit im wiſſenſchaftlichen Denken uns zu bewahren. Sollte dieſe auch zu keinem wirklichen Ergebniſſe führen, ſo dürfen wir ſie wenigſtens im Verneinen beweiſen, darin, daß wir keiner nothwendigen Annahme uns ergeben, ſondern unſer Urtheil überall zurückhalten. Hierin liegt denn auch die wahre Bedeutung des Skepticismus, daß er das wiſſenſchaftliche Streben loslöſt von der Abhängigkeit oder von der Vermiſchung mit den praktiſchen Beſtrebungen.

Es iſt immer für ſchwer gehalten worden mit dem Skepticismus ſich abzufinden. Er beſchuldigt ſeine Gegner der Voreiligkeit, und in der That geräth man in Gefahr einer ſolchen ſich ſchuldig zu machen, wenn man in der erſten beſten ſeiner Äußerungen ihn zu fangen vermeint. Denn gar ſchlüpfrig iſt der Sinn, welchen er in die Wendungen ſeiner Rede legt. Er wird ſich hüten auszuſagen, daß man nichts wiſſe; denn dadurch würde er eingeſtehen, daß man doch dies eine wiſſe, daß man nichts wiſſe. Er wird ſich alſo beſcheiden zu ſagen, er ſcheine ſich nur nichts zu wiſſen. Daher will er auch weitere Forſchung nicht aufgeben, vielmehr rühmt er eben ſeine unbegrenzte Freiheit im Forſchen, nachdem er alle Vorurtheile aufgegeben. Wenn er Gründe vorbringt gegen die Dogmatiker, ſo behauptet er auch nicht, dieſe Gründe wären wahr, ſondern er ſtellt ſolche Gründe nur auf, um den Gründen der Dogmatiker ein Ge

gengewicht zu geben; ja nicht einmal, daß dieſes Gegengewicht dieſen Gründen das Gleichgewicht hälte, will er verſichern; er meint nur, jedem Grunde ſcheine ihm ein gleich ſchwerer Grund entgegenzuſtehen. So zieht er ſich immer in ſich ſelbſt zurück; nur von ſeinem Scheinen und Meinen will er etwas hiſtoriſch ausſagen. Er leugnet nämlich nicht, daß ſich etwas hiſtoriſch ausſagen laſſe; von den Erſcheinungen, welche in uns vorkommen, haben wir ein Bewußtſein, welches ſich in Worten ausdrücken läßt; daß Vorſtellungen in uns vorkommen, läßt ſich nicht leugnen; aber was ſie bedeuten, wiſſen wir nicht; es läßt ſich aus ihnen nichts erkennen. Daß er nur von ſeinem Scheinen ſpricht, das gebietet ihm natürlich auch ſein Zweifel an jeder Möglichkeit einen allgemein-gültigen Gedanken mitzutheilen. Wenn nur eine Übereinkunft in den Worten, nicht aber Übereinſtimmung in den Gedanken ſtattfinden ſollte, ſo würde es ja vergeblich ſein einen Satz auszuſprechen, welcher für Andere gelten ſollte, als nur für den Skeptiker.

Wir müſſen nothwendig den Skepticismus bitten von der Strenge dieſes Zweifels um ein Weniges nachzulaſſen, zu unſerm Beſten und zu ſeinem eigenen. Denn ſollte es in der That unmöglich ſein ſeine Gedanken mitzutheilen, ſo würden nicht allein wir uns mit ihm durchaus nicht verſtändigen können, ſondern auch die Skeptiker würden ſich nicht verſtändigen können unter ſich, und es würde keinen Skepticismus geben als eine Denkart Mehrerer, die in gleichen Gedanken ſich begegneten, ſondern nur etwa einen Skeptiker. Zuweilen hat es ja vielleicht einen ſolchen gegeben, welcher nur für ſich ſeinen Skepticismus in Anſpruch nahm, aber wir würden es nicht begreiflich finden, wenn er darauf ausgegangen ſein ſollte, anders als nur zu praktiſchen Zwekken zu reden, alſo auch ſeine wiſſenſchaftliche, ſkeptiſche Denkart Andern darzulegen. Wir ſehen hier den Grund, warum es dem Skeptiker ſo ſchwer wird ſeine Meinung auszudrükken. Will er auch nur hiſtoriſch ausſagen, in welcher Rath-

loſigkeit er ſich befinde, ſchwankend zwiſchen entgegengeſetzten Meinungen, ſo ſcheint er ja doch damit vorauszuſetzen, daß wir dies verſtehen würden. Sagt er: ich zweifle, ſo ſcheint er damit zu verlangen, daß wir dieſes ſein Ich als etwas anerkennen ſollen, deſſen Gedanke für uns die übrigen Denkenden ebenſo gut ſeine Gültigkeit hätte, als für ihn den Sprechenden, und er ſcheint damit ein Wiſſen geſetzt zu haben davon, daß dieſes Ich iſt. Selbſt zu ſagen: es zweifelt, es ſcheint, muß er ſich verbieten, wenn er nicht Anſpruch darauf machen will, daß dieſes Es uns und ihm gelten ſolle als Wahres, von welchem wir wiſſen. Alſo man ſieht wohl, welche Unſagbarkeit er in der That über ſich genommen hat. Er wird gänzlich ſchweigen müſſen ſelbſt von ſeinen Zuſtänden, von ſeinem Zweifel, wenn er nicht von der Strenge dieſes Zweifels einigermaaßen nachlaſſen will.

Nachdem wir nun den Skepticismus oder vielmehr den Skeptiker in ſeiner übertriebenen Richtung zum Schweigen gebracht haben, wird es Zeit ſein ſeine Gründe anzuhören, in welchen er uns ſeine Bedenklichkeiten vorlegt, wenn wir irgend ein Wiſſen uns anmaßen wollen. Wir können ſie in zwei Abtheilungen uns bringen zu bequemerer Überſicht. Auf die eine Seite ſtellen wir die, welche uns in das Unendliche treiben ſollen, weil wir kein letztes Kennzeichen, keinen letzten Grundſatz, keine letzte Methode finden könnten, auf der andern Seite bleiben uns alsdann noch die Gründe übrig, welche es unmöglich finden, daß wir das Gegenſtändliche unſeres Denkens aufzufaſſen vermöchten, wie es iſt. Gewiß keine unbedeutende Gründe. Aber ehe wir ſie abgeſondert von einander betrachten, möchten wir auf das, was ihnen gemeinſchaftlich iſt, unſer Augenmerk richten. Gemeinſchaftlich iſt ihnen, daß ſie einen Begriff vom Wiſſen vorausſetzen, mit welchem ſie das übrige Denken in uns vergleichen, um es dieſem Begriffe nicht entſprechend zu finden. Denn warum zweifelt wohl der Skeptiker, daß wir ein Wiſſen haben möchten, als weil er eben eine zu hohe

Idee von der Wahrheit hat, als daß ihr dieſes unſer Denken genügen ſollte? Begnügte er ſich mit den gewöhnlichen Vorſtellungen vom Wiſſen, wie ſie im gemeinen Leben gefunden werden, er würde gewiß nicht anſtehen an vielen Orten ein Wiſſen zuzugeben, wo es ihm faſt außer Zweifel iſt, daß kein Wiſſen vorhanden ſei. Daher will er das Denken ſeiner wiſſenſchaftlichen Bedeutung nach von der Meinung des praktiſchen Lebens und von den Vorausſetzungen der praktiſchen Wiſſenſchaften und des Dogmatismus befreien. Es iſt unmöglich, daß ihm der Begriff des Wiſſens gänzlich unbekannt ſei, da er überall auf eine Vergleichung des vorhandenen Denkens mit dem Wiſſen ausgeht, überall zeigen oder wenigſtens die Meinung erregen will, das Denken, welches für ein Wiſſen gelte, ſei kein Wiſſen. Mit einem gänzlich Unbekannten läßt ſich nichts vergleichen. Wollte der Skepticismus etwa ſagen, er hätte nur eine ungewiſſe Witterung, ein inſtinktartiges Gefühl davon, daß die Gedanken, welche er von der Wiſſenſchaft ausſchließen wolle, den erhabenen Namen des Wiſſens nicht verdienten, ſo würden wir ihn mit ſeinen eigenen Gründen zu widerlegen haben, in welchen er beſtimmte Merkmale anzugeben weiß, woran zu erſehen, daß jene Gedanken für kein Wiſſen zu halten wären.

Auf ſolche Merkmale kommen die verſchiedenen Abtheilungen der ſkeptiſchen Gründe zurück, welche wir vorher angegeben haben. Wenn eingewendet wird, daß wir kein letztes, vollkommen genügendes Kennzeichen des Wiſſens finden könnten, daß kein letzter Grundſatz nachzuweiſen ſei, von welchem aus das Denken feſtgeſtellt werden könnte, daß es endlich keine letzte Methode für die Erforſchung und für die Zuſammenordnung des Erforſchten gebe, ſo bedeuten dieſe Zweifel im Weſentlichen daſſelbe, was auch in den andern Zweifeln, nur in einer etwas verſchiedenen Wendung, ausgedrückt iſt, welche uns darauf aufmerkſam machen ſollen, daß in unſerm Denken das allgemein für die rein wiſſenſchaft-

lich denkende Vernunft Gültige ſich nicht darſtellen laſſe, weil überall das Menſchliche, das Perſönliche, beſondere Stimmungen und Lagen des Denkenden in ſeine Gedanken ſich mit einmiſchten. Denn ſollte irgendwie ein Gedanke nachgewieſen werden können, welcher rein aus der wiſſenſchaftlich denkenden Vernunft ſich erzeugt hätte und als ein ſolches Erzeugniß anerkannt werden müßte, ſo würde auch der Skepticismus gegen einen ſolchen nichts einzuwenden haben. Er würde die Vernunft völlig befriedigen, ihr keinen Zweifel übrig laſſen; ſie müßte ihm vertrauen, ſo wahr ſie Vernunft, weil er eben nur ein Ausdruck ihres reinen Weſens wäre. Er könnte alsdann zum ſichern Grundſatze dienen und als Kennzeichen des Wiſſens gebraucht werden; die Art, wie die Vernunft ihn ſetzte, würde die letzte Methode ſein, welche ſich in ſich ſelbſt rechtfertigte und keiner weitern Rechtfertigung bedürfte. Allein der Skepticismus bezweifelt nun eben, ob es einen ſolchen allgemein gültigen, die wiſſenſchaftliche Vernunft wahrhaft befriedigenden Gedanken gebe. Er bezweifelt es, indem er ſelbſt einen ſolchen Gedanken ſetzt. Dies iſt ihm das rechte Merkmal des Wiſſens, daß es ein Gedanke ſein müſſe, welcher die wiſſenſchaftliche Vernunft befriedige, weil er ein reiner Ausdruck dieſer Vernunft, weil er unter allen Verhältniſſen der Vernunft gelten müſſe, ſofern ſie wiſſenſchaftlich denkt. Dieſem Begriffe des Wiſſens geſteht der Skepticismus Allgemeingültigkeit zu; er iſt gegen ſeinen Zweifel ſicher, weil der Skepticismus ſelbſt von ihm aus die Wahrheit jedes andern Gedankens bezweifelt. Indem er nichts zu wiſſen glaubt, weiß der Skeptiker, was das Wiſſen iſt oder ſein ſoll.

Und nicht anders geht es ihm auch mit ſeinen übrigen Zweifeln, welche gegen die Möglichkeit gerichtet ſind einen Gegenſtand zu erkennen, wie er iſt. Offenbar erhebt ſich der Skepticismus in dieſen Zweifeln weit über die gemeinen Vorſtellungen, welche aus dem praktiſchen Leben heraus über das Wiſſen ſich bilden. In dem gewöhnlichen Denken be=

gnügt man ſich leicht mit Vorſtellungen, welche den Gegenſtänden außer uns einigermaaßen zu gleichen ſcheinen. Man glaubt ſie erkannt zu haben, wenn man ſie geſehen, mit Händen betaſtet, wenn man ſinnliche Zeichen von ihnen aufgefaßt hat. Wie niedrig ſtellt dieſe gewöhnliche Vorſtellungsweiſe das wiſſenſchaftliche Streben. Solche Vorſtellungen, ſolche Zeichen, welche wir von den Dingen auffaſſen, ſind ja nur in uns; keinerlei Gewähr haben wir, daß ſie irgend etwas außer uns darſtellen. Aber, auch geſetzt ſie ſtellten etwas außer uns dar, geſetzt ſogar ſie hätten eine Ähnlichkeit mit den Gegenſtänden, ſo iſt es doch nicht genug, daß ſie Ähnlichkeit mit ihnen haben; ſie müſſen den Gegenſtänden gleich ſein, ſollen ſie uns eine wahre Erkenntniß von denſelben gewähren. Ebenſoweit iſt die Vorſtellung falſch, als ſie dem Gegenſtande, welchen ſie darſtellen ſoll, nicht gleich iſt. So verlangt der Skepticismus, daß wir wahrhaft in das Innere der Dinge eindringen, ihr innerſtes und ganzes Weſen in uns aufnehmen ſollen, um ein wahres Wiſſen von ihnen zu haben. Drückt ſich nun der Skepticismus ſo aus, als hielte er es für unmöglich aus uns herauszugehen, um die Gegenſtände in ihnen ſelbſt zu erkennen, wie ſie ſind, und folgert er hieraus, daß wir gar keinen Gegenſtand erkennen könnten, ſo möchte dies freilich nur eine von den Übertreibungen ſein, von welchen er ſich nicht immer frei zu erhalten gewußt hat. Denn wir dürfen bemerken, daß die Gegenſtände des Denkens wenigſtens nicht allein außer uns ſind, ſondern daß wir ſelbſt zu dieſen Gegenſtänden gehören, und uns ſelbſt, könnte man meinen, in uns ſelbſt zu erkennen, wie wir ſind, dürfte nicht unmöglich ſein. Allein auch die Schwierigkeit uns ſelbſt zu erkennen leuchtet ein, da wir in ſo vielen Fällen über der Unwiſſenheit über uns ſelbſt uns ertappen, da wir die Vorſtellungen, welche auf uns ſich zu beziehen ſcheinen, mit den Vorſtellungen von andern Dingen in einer beſtändigen Vermiſchung finden und es unmöglich ſcheint beide Arten der Vorſtellungen nett und

rein von einander abzuſondern. So möchte denn wohl der Skepticismus Grund haben zu zweifeln, ob wir irgend einen Gegenſtand wiſſen könnten, wie er iſt. Aber in allen dieſen Zweifeln ſetzt er doch ein Wiſſen. Er weiß, wie das Wiſſen ſich verhalten ſoll zu dem Gegenſtändlichen. Er weiß, daß nur das Denken ein Wiſſen ſein würde, welches ſeinen Gegenſtand völlig ſo darſtellte, wie er iſt. Nur dies haben wir in dieſer Beziehung noch hinzuzufügen, daß auch der Grund des Skepticismus, welchen er der Möglichkeit eines ſolchen Wiſſens entgegenſtellt, als wären nämlich das Denken und das Gegenſtändliche ſo von einander verſchieden, daß jenes dieſem niemals gleich werden könnte, nur zu den Vorausſetzungen gehört, welche er den Dogmatikern mehr in ihrem, als in ſeinem eigenen Sinne entgegenſetzt. Denn wenn er bekennt von dem Gegenſtändlichen nichts zu wiſſen, ſo geſteht er auch zugleich ein, daß er nicht wiſſen könne, ob das Denken ihm gleich werden könne oder nicht.

Aber man bemerke, daß das Wiſſen, welches wir dem Skepticismus nachweiſen können, von einer ganz andern Art iſt, als jenes früher betrachtete Wiſſen, nach welchem die Wiſſenſchaften des praktiſchen Lebens und die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes ſtreben. Dieſes war ein Wiſſen von den Gegenſtänden und von unſerer Kraft ſie zu bearbeiten, während der Skepticismus nur ein Wiſſen von dem Wiſſen, von ſeinen Merkmalen, von dem, was in ihm geleiſtet ſein ſoll, zu beſitzen eingeſtehen muß, wenn er ſich ſelbſt verſtehen lernt. Zwei Arten des Wiſſens alſo ſtellen ſich uns hier einander entgegen, jenes praktiſche Wiſſen und dieſes Wiſſen vom Wiſſen, von welchen dieſes im Gegenſatz gegen jenes ſich erhaltend von jenem behauptet, daß es kein Wiſſen ſei. Es behauptet dies mit Recht, inwiefern es nur einem ſolchen Denken eine rein wiſſenſchaftliche Bedeutung beilegen kann, welches aus einem rein wiſſenſchaftlichen Streben und mit dem Bewußtſein von dem, was das Wiſſen ſein und leiſten ſoll, ſich herausgebildet hat. Dies iſt die

Frucht des Skepticismus, daß er die Scheidung des unwiſſenſchaftlichen Denkens von dem wiſſenſchaftlichen rein vollbringt. Er bewirkt ſie aber nur durch den Begriff des Wiſſens, welchen er überall als Maaßſtab anlegt, welchen er hat, obgleich er kaum ſich deſſen bewußt iſt, daß er ihn hat. Dieſer Begriff des Wiſſens erweiſt ſich dadurch als der Anfang alles rein wiſſenſchaftlichen Beſtrebens.

Daß er aber nur ein ſolcher Anfang iſt, kann man an der Weiſe des Skepticismus ſelbſt erkennen. Obgleich er weiß, was das Wiſſen iſt, behauptet er doch nichts zu wiſſen. Es iſt eben, daß er dieſes Wiſſen vom Wiſſen nicht für das wahre Wiſſen erkennt. Es iſt nicht das, was geſucht wird. Es iſt gleichſam nur ein allgemeines Bild vom Wiſſen, ein leeres Schema, welches erſt noch erfüllt werden ſoll. Daher tritt dieſer Begriff als eine Forderung der Vernunft in uns auf. Es wird das Wiſſen nicht als ein Vorhandenes geſetzt, ſondern nur ſein allgemeiner Begriff iſt im Skeptiker vorhanden. Dieſer allgemeine Begriff will aber erfüllt werden durch ſeine Beſonderheiten. Er ſagt nur aus, das Denken ſolle allgemeingültig für alle Vernunft und das Gegenſtändliche vollkommen in ſich darſtellend ausgebildet ſein, wenn es des Namens der Wiſſenſchaft würdig ſein ſollte. So fordert uns der Skepticismus auf nach dem Wiſſen zu forſchen, und den Begriff des Wiſſens ſieht er nur als die Grundlage für dieſe Forſchung an.

Man kann nun bemerken, daß hierin auch zugleich ein Beſtreben liegt die beiden Elemente des Denkens, welche der Skepticismus geſchieden hat, wieder mit einander zu verbinden. Denn indem der Skepticismus ſeinen Begriff des Wiſſens für leer hält, geſchieht es nur, weil er jenes Wiſſen, deſſen die praktiſchen Wiſſenſchaften und der Dogmatismus ſich rühmten, in ihnen nicht fand. Sie rühmten ſich allgemeingültiger Grundſätze; er würde ſie annehmen, wenn ſie nur als ſolche ſich nachweiſen ließen; jene rühmten ſich einer Erkenntniß des Gegenſtändlichen: wie gern würde er

es ergreifen, wenn er nur eine Gewähr dafür hätte, daß wirklich das Gegenſtändliche darin dargeſtellt würde, wie es iſt. Denn auch ſeine Forſchungen gehen nach einem Wiſſen von dem Gegenſtändlichen. So liegt es denn allerdings in ſeiner Meinung, daß dieſe Scheidung zwiſchen dem wiſſenſchaftlichen Begriff vom Wiſſen und zwiſchen den Vorſtellungen des Lebens, jene Scheidung, welche er aufgeſtellt hat, nicht immerfort beſtehen ſolle. Der Zwieſpalt, in welchen er den Menſchen verſetzt, ſollte wieder aufgehoben werden, indem ein Wiſſen erzeugt würde, welches nach unwandelbaren Grundſätzen der Vernunft uns dies Gegenſtändliche erkennen ließe, eben ein ſolches Wiſſen, wie es das praktiſche Leben bedarf und wie es die Dogmatiker vergeblich erſtreben, weil ſie nicht den rechten Begriff vom Wiſſen haben.

Hierin erweiſt ſich nun der Skepticismus als eine Übergangsbildung, welche den Keim einer weitern Entwicklung in ſich trägt, denſelben aber noch nicht zur Entfaltung bringen kann. Und daraus wird man auch ſein eigenes Unbewußtſein über ſich ſelbſt ſich erklären können. So wie alle Übergänge den Schmerz der Entſagung in ſich tragen, einer Entſagung deſſen, was man verläßt, und ſo wie ein ſolcher Schmerz uns wohl überwältigen kann, beſonders wenn man das Neugewonnene noch nicht feſt genug gefaßt hat, ſo geſchieht es auch dem Skeptiker, daß er einem ſolchen Schmerze unterliegt. Wenn wir aus der erſten, vertrauensvollen Entwicklung unſeres Lebens herausgetreten ſind, wenn wir zu bemerken angefangen haben, daß vieles, was Dauer zu verſprechen ſchien, ſpäter uns verläßt, daß faſt nur als ungetreue Gefährten die ſchmeichleriſchen, die verzogenen Lieblinge unſeres Buſens ſich erweiſen, dann verzagen wir wohl und halten nun nichts mehr für ſicher. Soll der Knabe im Scheiden von ſeiner Kindheit ſein Spiel verlaſſen, ſo meint er nun alles verloren zu haben, was er beſaß. Seine ganze Kindheit, fürchtet er, ſei dahin, und dennoch iſt das, was er jetzt gewinnt, mehr als ſeine kindiſche Luſt, und in ſeinem

kindiſchen Leben hat ſich dieſe ſiegende Kraft vorbereitet, mit welcher er bald die gegenwärtigen Schmerzen des Scheidens überwinden wird. Solche Kinder ſind wir, wenn uns der Zweifel an der Richtigkeit des Denkens, welches wir an das praktiſche Leben uns anſchließend übten, zu geſtehen zwingt, daß in jenem Denken kein rein wiſſenſchaftliches Erkennen war, und wenn wir alsdann, indem dieſe ungetreuen Lieblinge uns verlaſſen, in den Ausruf ausbrechen: alles Denken iſt eitel; es giebt kein Wiſſen. Der Skepticismus ſollte alsdann ſich erinnern, daß er jetzt ein anderes Wiſſen gewonnen hat, das Wiſſen vom Wiſſen, welches ihn erhebt über das Vertrauen auf die ſchwankenden Meinungen des Lebens. Aber noch liegen ihm jene Meinungen zu ſehr am Herzen. Den Werth des Wiſſens, welchen ſie zu gewähren ſchienen, ſchätzt er ſo ausſchließlich, daß er ſein Wiſſen vom Wiſſen für gar kein Wiſſen achtet.

Wir haben früher erwähnen müſſen, wie der Skepticismus uns auffordert den allgemeinen Begriff des Wiſſens, welchen er hat, durch die Erkenntniß des Wahren im Beſondern zu erfüllen; er will nach dem Wiſſen forſchen. Aber gleichſam von der Größe des Ideals, welches er in ſich trägt, von dem Gewichte ſeiner Forderung überwältigt, verzweifelt er ihr genügen zu können. Er macht ſich daher nicht daran das Wiſſen zu erzeugen ſeinem Begriffe gemäß, ſondern die Aufforderung das Wiſſen zu ſuchen nimmt er nur in dem Sinne, daß wir uns umſehen ſollten, ob es nicht irgendwo vorhanden. Vor ihm aber kann es nicht vorhanden ſein, da es erſt aus ſeinem rein wiſſenſchaftlichen Begriffe vom Wiſſen und dieſem Begriffe gemäß ſich erzeugen könnte. Es iſt daher nicht zu verwundern, daß er in den Erſcheinungen des Denkens, welche er unterſucht, ſeinen Begriff vom Wiſſen nicht verwirklicht findet.

Aber was berechtigt ihn zu ſeinem Mistrauen dem Begriffe des Wiſſens genügen zu können, nachdem er einmal gefunden worden? Möge dieſer Begriff auch noch ſo hoch

genommen werden, man ſollte glauben, um ſo ſtärker ſollten wir uns durch ihn zur Forſchung begeiſtert fühlen. Die allgemeinen Zweifelsgründe können uns von der Forſchung jetzt nicht mehr entbinden; denn in ihnen hat ſich nun der Begriff des Wiſſens als ein feſter Haltpunkt für das weitere wiſſenſchaftliche Streben erhoben. Da iſt ein nicht zu bezweifelnder Grundſatz, ein Anfang in richtiger Methode gegeben. Auch hat es ſich gezeigt, daß wir wenigſtens nicht ganz das Gegenſtändliche uns im Gedanken zu verinnerlichen verzweifeln dürfen, weil zu dem Gegenſtändlichen auch unſer eigenes Innere gehört. Soll daher das Mistrauen des Skepticismus nicht ganz unbegründet ſein, ſo muß es aus andern Gründen gerechtfertigt werden können.

Solche Gründe würden nur daraus zu entnehmen ſein, daß unſere Kräfte nicht zureichten dem Begriffe des Wiſſens zu genügen. Auf die Unterſuchung unſere Kraft zu erkennen, d. h. des Grundes, aus welchem unſer Denken hervorgeht, muß ſich der Skeptiker wenden, wenn er ſeine Verzagtheit rechtfertigen will. Denn in den Erſcheinungen des frühern Denkens iſt das Wiſſen nicht zu finden; es frägt ſich, ob in einem noch zu erzeugenden Denken ſeinem Begriffe genügt werden kann. Es nimmt aber hiermit der Skepticismus eine neue Wendung. Nicht mehr die bisher vorhandenen Arten des Denkens unterſucht er, nicht mehr gegen die dogmatiſche Philoſophie in ihren frühern Formen iſt ſein Streit gerichtet, ſondern er unterſucht die Quellen der menſchlichen Erkenntniß, und indem er das Mangelhafte, die nothwendige Beſchränktheit derſelben darzuthun ſucht, glaubt er nachweiſen zu können, daß auch in jeder künftigen Zeit es vergeblich ſein werde eine dogmatiſche Philoſophie auszuführen. Solche Beſtrebungen haben ſich von altersher faſt mit jeder ausgearbeitetern Form des Skepticismus verbunden; aber erſt in neuerer Zeit haben ſie ſich zu einer ſelbſtändigen Form philoſophiſcher Unterſuchung ausgebildet, welche man unter dem Namen der kritiſchen Philoſophie kennt. Es

iſt dies eine Art des Skepticismus, aber eine höhere Ausbildung, in welche der Skepticismus nothwendig hineingetrieben wird, wenn er ſein Mistrauen, daß wir den Begriff des Wiſſens nicht zu verwirklichen vermöchten, rechtfertigen will. Damit ſchlägt der gründliche Skepticismus in die kritiſche Philoſophie um.

Wenn dieſe aus dem Skepticismus ſich herausbildet und als eine vollendete Ausbildung deſſelben betrachtet werden darf, ſo wird ſie auch den Begriff des Wiſſens mit ihm gemein haben. Nur hat ſie vor jenem dies voraus, daß ſie mit völligem Bewußtſein dieſen Begriff anerkennt. Das Wiſſen, ſetzt ſie, würde ein ſolches Denken ſein, welches das Gegenſtändliche ſo darſtellt, wie es iſt; ſollte dies aber ſein, ſo würde auch ein ſolches Denken einer jeden Vernunft, die das Wahre aufzufaſſen vermöchte, vollkommen genügen, und es würde allgemeingültig ſein für jede richtig erkennende Vernunft. So verknüpft die kritiſche Philoſophie beide Merkmale des Wiſſens mit einander, welche den Zweifeln des Skepticismus zum Grunde liegen.

Nun möchte es aber faſt ſcheinen, daß man einer weitläufigern Unterſuchung der menſchlichen Erkenntnißkraft entbunden werden könnte, wenn man darthun will, daß der Menſch ein ſolches Wiſſen nicht gewinnen könne. Denn es iſt doch offenbar, daß, wie auch übrigens der Menſch die Dinge auffaſſen möge, ſie dabei immer in ſeiner menſchlichen Natur ſich abſpiegeln, alſo nicht rein ſich darſtellen, wie ſie an ſich ſein mögen, ſondern nur in einem von der Beimiſchung menſchlicher Natur getrübten Bilde. Und wenn er alsdann auch es unternehmen ſollte, alles, was von der menſchlichen Natur dieſem Bilde ſich beigemiſcht hat, nach allgemeinen Grundſätzen, die in ſeinem Denken liegen mögen, wieder abzuſtreifen, um das rein Gegenſtändliche in ſeinem Gedanken zurückzubehalten, ſo muß man doch befürchten, daß auch dieſe Grundſätze des Denkens nur für ſeine menſchliche Anſicht gültig ſein möchten. Er kann nun ein=

mal nicht anders als nur vom menſchlichen Standpunkte denken und die Dinge betrachten, und es mag daher auch ſein, daß er ſolche Gedanken ſich ausbilden kann, welche für alle Menſchen ihre Gültigkeit haben, aber es wird immer die Befürchtung zurückbleiben müſſen, daß er nur in menſchlicher Weiſe richtig gedacht habe. Es wird ſich alſo von menſchlichem Standpunkte aus kein Wiſſen ausbilden laſſen, von welchem man mit Sicherheit ausſagen könnte, daß es für alle Vernunft gültig ſei.

Dies iſt eine Anſicht, welche nahe verwandt iſt mit einer früher ſchon erwähnten Richtung der ſkeptiſchen Gründe. Wir erwähnten, daß es der Skepticismus unmöglich finde das Allgemeingültige in unſerm Denken von dem Perſönlichen zu ſondern; die kritiſche Philoſophie führt dies nur in einem weiteren Kreiſe aus, indem ſie es zwar als möglich zugiebt, daß die Menſchen über eine gleiche Denkweiſe übereinkommen dürften, getrieben nämlich durch die ihnen gleichartige Natur ihrer Denkkraft, aber den Zweifel hegt, ob das Allgemeingültige für die Menſchen auch allgemeingültig im wahren Sinne des Wortes, allgemein gültig für jede richtig denkende Vernunft ſein dürfte. Dadurch vermeidet ſie nun die Unſagbarkeit des Skepticismus, das Schweigen, zu welchem er ſich ſelbſt verurtheilt, wenn er dieſer übertriebenen Richtung folgerichtig nachgeht; aber es möchte ſcheinen, als wenn ſie damit auch weniger folgerichtig verführe. Denn warum ſollen wir eben nur anerkennen, daß wir von menſchlichem Standpunkte denken und philoſophiren? Iſt es nicht ebenſo gewiß, daß wir ein jeder nur von ſeinem perſönlichen Standpunkte die Dinge betrachten? Man gehe noch einen Schritt weiter. Man erkenne an, daß nicht nur Perſönliches, ſondern daß auch die augenblickliche Stimmung unſerer gegenwärtigen Bildung in unſer Denken ſich einmiſcht, man iſt alsdann zu jener Lehre des Protagoras gekommen, daß ein jedes Denken nur für den Augenblick gültig oder wahr iſt, in welchem es gedacht wird. Dies gilt nicht

weniger von den übrigen Wiſſenſchaften, als von der Philoſophie; es würde darnach auch nur eine Mathematik des Augenblicks geben, und jede Allgemeingültigkeit, ja jede Übertragbarkeit eines Gedankens, in welchem Kreiſe der Mittheilung es ſei, würde aufgehoben ſein. Dieſe Folgerungen ſchrecken die kritiſche Philoſophie ab, ſo wie ſie einen jeden abſchrecken müſſen, welcher noch darauf ausgeht mit Andern oder mit ſich wiſſenſchaftlich ſich zu verſtändigen.

Aber wir müſſen nun fragen, was uns die Gewißheit giebt, daß wir ein Denken gewinnen können, welches für einen gewiſſen Kreis der Mittheilung Gültigkeit hat. Wenn wir mit der Erfahrung hierüber zu Rathe gehen, ſo könnten wir wohl folgende Antwort vernehmen. Sollte uns irgend ein Gedanke aufgeſtiegen ſein in einer gewiſſen Stimmung unſeres Geiſtes, ſo überdenken wir denſelben wiederholt und machen die Probe, ob er ſich auch auf andere Stimmungen übertragen laſſe. Hält er die Prüfung aus und bewährt er ſich als Stich haltend in allen Verhältniſſen, in welchen wir ihn erproben mögen, ſo beginnen wir ihn als allgemeingültig wenigſtens für uns anzuſehen. Auf ähnliche Weiſe verfahren wir auch, wenn wir uns vergewiſſern wollen, daß unſere Gedanken nicht allein für uns, ſondern auch für die übrigen Menſchen gelten. Wir legen ſie in unſere Worte und in alle die Zeichen der Mittheilung, durch welche wir eine Gemeinſchaft der Gedanken zwiſchen uns und andern Menſchen vermitteln können, und auf dieſe Weiſe erproben wir, ob ſie auch bei Andern Stand halten und ſich geeignet zeigen ein Gemeingut aller denkenden Menſchen zu werden. Bewähren ſie ſich in dieſer Probe, ſo halten wir ſie für allgemeingültig für alle Menſchen. Über dieſen Beweis der Allgemeingültigkeit hinauszugehen iſt uns aber nicht geſtattet, da wir keine Mittel beſitzen über die menſchliche Geſellſchaft hinaus uns mitzutheilen und die Gültigkeit unſerer Gedanken auch für andere denkende Weſen zu prüfen.

Wollte jemand auf ſolche Bemerkungen der Erfahrung

die Annahme der kritiſchen Philoſophie gründen, daß es für den Menſchen allgemeingültige Erkenntniſſe gebe, ſo würden wir doch jene Erfahrungen beſchuldigen müſſen, daß ſie nur oberflächlich etwas für allgemein ausgäben, was nur in einzelnen Fällen vorzukommen pflegt. Es mögen wohl Viele durch ein ſolches Herumfragen bei ſich und bei Andern in ihren ſchwankenden Überzeugungen ſich zu befeſtigen ſuchen; es mag dies Verfahren auch in manchen Fällen nützlich ſein: aber man ſollte wiſſen, daß es doch immer nur in einem beſchränkten Kreiſe anwendbar iſt, indem wir nicht bei allen Menſchen und in allen Stimmungen einen jeden Gedanken herumfragend prüfen können. Die Übereinſtimmung aller Völker und aller Zeiten iſt daher ein ſchlechter Beweis. Man verſetze ſich in die Lage eines Erfinders. Ob er wohl erſt Andere um ihre Beiſtimmung erſuchen wird, ehe er ſeinen neuen Gedanken für wahr und allgemeingültig zu halten wagt? Man wird ihn wohl nicht ſeiner Voreiligkeit wegen ſchelten dürfen, wenn er ſeinem Gedanken ſogleich bei der erſten Geburt vertraut, ſogar wenn er, der kunſterfahrene Mann, ſeinem Urtheile mehr Gewicht beimißt, als allen den ſchiefen und misgünſtigen Blicken der Menge; will die Mitwelt ihm nicht beiſtimmen, ſo beruft er ſich auf das Urtheil der Nachwelt. Die Übertragbarkeit eines Gedankens auf andere Zeiten und andere Menſchen iſt ja doch nur eine Probe, welche wir mit ihm anſtellen, ob er auch unter andern Verhältniſſen ſich haltbar zeigen werde, eine Probe, welche nie mit völliger Sicherheit entſcheidet. Die Probe iſt nicht der Beweis. Manches hat daher lange Zeit allgemein für richtig gegolten, was in ſpäterer Zeit als falſch erkannt worden iſt. Durch alles Herumfragen würde ſich am Ende doch nur ausmitteln laſſen, was allgemein gilt. Man würde aber den Begriff des Allgemeingültigen ganz falſch faſſen, wenn er nur dies bezeichnen ſollte; er bedeutet vielmehr das, was allgemein zu gelten verdient.

Wir wollen der kritiſchen Philoſophie nicht Schuld ge-

ben, daß ſie auf das Herumfragen ſich verlaſſen oder einen ſolchen falſchen Begriff von Dem gehegt hätte, was ſie als allgemeingültig für das menſchliche Denken in Anſpruch nimmt. Zwar iſt ſie geneigt, auf die Meinungen der Menſchen zu ſehen, in welchen gewiſſe Wiſſenſchaften oder Grundſätze als untrüglich ſich feſtgeſetzt haben, aber eben dieſe Erſcheinung ruft ſie nur zur Prüfung dieſer Grundſätze und der Grundlagen dieſer Wiſſenſchaften auf. Was wir daher gegen die erfahrungsmäßige Feſtſtellung des Allgemeingültigen für den Menſchen angeführt haben, ſollte nur Misverſtändniſſen vorbeugen, welche an die kritiſche Philoſophie ſich angeſchloſſen haben. Es liegt aber in dem Weſen dieſer Philoſophie zweierlei, was in unſerm Denken vorkommt, zu unterſcheiden, einerſeits eine Maſſe der Vorſtellungen, welche nur in der augenblicklichen Lage oder in der perſönlichen Denkart eines Jeden gegründet ſind, andrerſeits etwas für alle denkenden Menſchen Gültiges.

Die Weiſe eine ſolche Unterſcheidung zu vollbringen muß nun aber nach dem ſo eben Bemerkten von dem erfahrungsmäßigen Herumfragen unabhängig ſein. In dem Gedanken ſelbſt muß man ſeine Gültigkeit für die menſchliche Denkweiſe zu erkennen vermögen. Dies kann daraus abgeleitet werden, daß wir bei unſern Gedanken ein Bewußtſein von dem Grunde haben, aus welchem wir ihnen Beifall geben. Sollte ein ſolcher Grund in einer augenblicklichen Stimmung oder in unſerm eigenthümlichen Charakter liegen, ſo würden wir dem Gedanken keine Gültigkeit für alle Menſchen zuſchreiben können; wenn wir dagegen mit einem Gedanken das Bewußtſein verbänden, daß er in der allgemeinen Natur des menſchlichen Denkens gegründet, ſo würden wir dadurch berechtigt werden ihn als gültig für alle Menſchen zu ſetzen. Nach dieſer Art zu unterſcheiden läßt ſich zwar nicht leugnen, daß auch wohl bei einem Gedanken das Bewußtſein uns beiwohnen könnte, daß der Grund deſſelben in dem Weſen der allgemeinen Vernunft liege; allein es muß

bemerkt werden, daß unſere Überzeugung von der Allgemeingültigkeit eines Gedankens immer nur auf unſerm Bewußtſein beruhe, daß er in allgemeiner Geſetzmäßigkeit vollzogen worden, und daß nicht entſchieden werden könne, ob dieſe allgemeine Geſetzmäßigkeit der menſchlichen oder der allgemeinen Vernunft angehöre, weil wir der einen ebenſo gut als der andern in allem unſern Denken unterworfen ſind. Es iſt alſo eigentlich dies, was den Unterſchied zwiſchen dem allgemeingültigen und dem nicht-allgemeingültigen Denken begründet, daß jenes den Charakter des Geſetzmäßigen an ſich trägt, dieſes dagegen in einer regelloſen Weiſe auftritt.

Daher muß denn auch die allgemeine Geſetzmäßigkeit des Denkens erforſcht werden, um über das, was wir als Menſchen anzuerkennen haben, uns Rechenſchaft zu geben. Das Bewußtſein, welches einem Gedanken beiwohnt, daß er ſeinen Grund in der Natur des menſchlichen Denkens und nicht in unſerer Perſönlichkeit habe, iſt an ſich trügeriſch; nur in den Momenten einer wahrhaft wiſſenſchaftlichen Beſonnenheit kann man ihm vertrauen; weil aber dieſe durch leidenſchaftliche Regungen unterbrochen werden können, ſo muß man darauf ausgehen ſich eine zuſammenhängende Rechenſchaft über das Verfahren des menſchlichen Denkens zu geben. Deswegen legt es die kritiſche Philoſophie darauf an die Geſetze des menſchlichen Denkens ſyſtematiſch zu entwikkeln. Ihre Abſicht iſt dabei zu zeigen, daß alle unſere ſogenannten Erkenntniſſe doch nur nach den Geſetzen des menſchlichen Denkens ſich ausbilden und daher kein Gedanke nachgewieſen werden könne, welcher wahrhaft allgemeingültig und nicht von den Bedingungen, der Beſchränktheit des menſchlichen Denkens abhängig wäre.

Es leuchtet ein, daß der Beweis dafür nur aus der Vollſtändigkeit fließen könnte, in welcher die kritiſche Philoſophie in der That alle Geſetze des menſchlichen Denkens uns vorführte. Dieſe zu prüfen können wir jedoch uns um ſo weniger entſchließen, je weniger der Nachweis, daß ſie bis-

her nicht vollſtändig entwickelt worden, von weitern Verſuchen abhalten könnte, in kritiſcher Manier das ganze Gebiet unſeres Denkens zu unterſuchen. Unſere Aufgabe iſt vielmehr die nothwendigen Grundlagen der kritiſchen Philoſophie zu prüfen und mit ihren ebenſo nothwendigen Ergebniſſen zu vergleichen.

Zweierlei ſetzt ſie voraus, eine menſchliche Denkweiſe, welche nach gewiſſen Geſetzen verfährt und über welche wir uns daher auch nach menſchlicher Weiſe verſtändigen können, dabei aber auch eine vollkommene Wiſſenſchaft oder Wahrheit, welche das Gegenſtändliche darſtellt, wie es an ſich iſt, welche aber für den Menſchen nicht iſt. Einer reinen, unbeſchränkten Vernunft, einem Gott, wenn ein ſolcher ſein ſollte, möchte dieſe Wiſſenſchaft zukommen. In dieſen Vorausſetzungen beſteht ihr Weſen. Denn in allen ihren Ausführungen geht ſie auf eine Vergleichung des menſchlichen Denkens mit dem vollkommnen Wiſſen aus. Indem ſie die Beſchränktheit des menſchlichen Denkens darthun will, ſchwebt ihr der Begriff oder die Vorſtellung eines unbeſchränkten Wiſſens vor. Wir wollen ſie nicht fragen, woher ſie dieſen Begriff hat; wir möchten darüber nur wenig Verſtändliches von ihr hören. Aber wir müſſen ſie zur Rechenſchaft ziehen über ihre Ergebniſſe, in welchem Sinne ſie dieſelben aufſtellt. Der Menſch, hören wir ſie ſagen, muß in ſeinem Denken und Vorſtellen gewiſſen Geſetzen folgen; er muß im Raume und in der Zeit anſchauen; nach dem Grundſatze der Subſtantialität, der urſachlichen Verbindung und nach andern dergleichen Grundſätzen muß er denken. Soll nun dies heißen, es müſſe ihm ſo vorkommen, als wenn er nach dieſen Geſetzen denken und vorſtellen müßte, oder gar, es müſſe ihm ſo vorkommen, als wenn es ihm ſo vorkommen müßte, daß er nach dieſen Geſetzen denken und vorſtellen müßte? Gewiß nicht. Damit würde die kritiſche Philoſophie nur wieder in das Bodenloſe des Skepticismus ſich geworfen haben. Sie behauptet vielmehr, daß es aus ihren Un-

terſuchungen mit völliger Gewißheit hervorgegangen ſei, der Menſch ſeiner denkenden Natur, ſeinem Weſen nach unterliege ſolchen Geſetzen ſeines Denkens. Nun frägt es ſich aber, ob dies auch die vollkommene Wiſſenſchaft anzuerkennen habe, daß der Menſch ſolchen Geſetzen unterworfen ſei, das unbeſchränkte Wiſſen der reinen Vernunft, welches die kritiſche Philoſophie neben dem beſchränkten menſchlichen Denken wenigſtens als möglich ſetzt. Laſſen wir es uns auf einen Augenblick gefallen einen Gott uns zu denken, welcher Alles weiß, wie es iſt, ſollte dieſer alsdann nicht auch wiſſen, daß der Menſch ſolchen Geſetzen des Denkens unterworfen iſt, welche die kritiſche Philoſophie aufzuzählen weiß? Gewiß, ſo würde es ſein. Hieraus ergiebt ſich denn, daß die kritiſche Philoſophie in ihren Ergebniſſen eine unbedingte Allgemeingültigkeit gewiſſer Erkenntniſſe über die Geſetze des menſchlichen Denkens zugiebt, während ſie doch darzuthun behauptet, daß der Menſch alles, was er ſetze, nur als gültig für den Menſchen ſetze. Sie iſt alſo in einem Widerſpruche mit ſich ſelbſt begriffen, welcher nur aus der Fehlerhaftigkeit ihrer Principien oder ihrer Folgerungen hervorgehen kann.

Wir wollen dies für jetzt unentſchieden laſſen. Aber in der That der Verwunderung können wir uns nicht enthalten, wie ein ſo grober Widerſpruch in eine Denkweiſe ſich einſchleichen konnte, welche mit der größeſten Beſonnenheit zu verfahren ſtrebt. Dies läßt ſich nur daraus erklären, daß die kritiſche Philoſophie, ebenſo wie ihr Geiſtesverwandter, der allgemeine Skepticismus, als eine Übergangsbildung uns erſcheint, welche noch nicht zum vollen Bewußtſein über ihren eigentlichen Zweck gekommen. Da zeigt ſich denn wieder der Schmerz der Entſagung und das Kind, welches klagt, daß ſein Beſtes, ſein kindliches Spiel ihm verloren gegangen. Was die kritiſche Philoſophie hinter ſich läßt, iſt die Hoffnung die Gegenſtände außer unſerm Denken auf dogmatiſchem Wege zu erkennen. Sie ſetzt eine gegenſtändliche

Wahrheit voraus, um ihrer eigenen Ausdrücke uns zu bedienen, eine Wahrheit der Dinge an ſich. Dies iſt die allgemeingültige Wahrheit, welche ſie erreichen möchte, aber nicht zu erreichen weiß. Man hat über dieſe Vorausſetzung ſich gewundert, und gewiß, ſie läßt ſich von kritiſchem Standpunkte nicht recht begreifen. Denn es darf gefragt werden, ob es eine allgemeingültige Wahrheit für alle Vernunft ſei, daß es eine ſolche Wahrheit der Dinge außer uns gebe, oder ob dies auch nur gültig ſei für das menſchliche Denken, d. h. ob wir uns vielleicht nur vorſtellten, daß es eine ſolche Wahrheit gebe, ohne daß ſie wirklich wäre. Allein dem kritiſchen Standpunkte iſt doch dieſe Vorausſetzung weſentlich. Denn eben nur darüber klagt ſie, daß wir dieſe Wahrheit nicht zu erreichen vermöchten; eben nur deswegen ſetzt ſie das menſchliche Denken als beſchränkt, weil es eine Wahrheit außer ſich hat. Allein ſie bemerkt darüber nicht, daß ſie in ihrer eigenen Entwicklung eine völlig allgemeingültige Wahrheit ſich erzeugt, eine Erkenntniß des denkenden Weſens im Menſchen. Dieſe Erkenntniß achtet ſie ſo gering, daß ſie dieſelbe ganz aus dem Kreiſe der vollkommnen Wiſſenſchaft, von der ſie keinen Theil zu beſitzen behauptet, ausſchließen möchte. Aber ſollte ſie denn wirklich ſo gering anzuſchlagen ſein? Mancher möchte wohl ſagen, es wäre uns viel wichtiger das Weſen des denkenden Menſchen zu erkennen, als die Dinge außer uns. Auf jeden Fall gehört der Menſch auch zu den Gegenſtänden unſerer Erkenntniß.

Wir können hierin ſchon etwas Fehlerhaftes in den Principien der kritiſchen Philoſophie erkennen, daß ſie den Satz ohne alle Beſchränkung gelten läßt, es gebe eine Wahrheit der Dinge außer uns; aber in einer noch allgemeinern Weiſe ſtellt es ſich uns darin dar, daß ſie den Begriff des Wiſſens von dem Skepticismus herübernimmt als einen allgemeingültigen für alle wiſſenſchaftlich denkende Vernunft und dennoch dabei die Frage nicht aufgiebt, ob es einen allgemeingültigen Begriff in unſerm Denken gebe, welcher von der

unbeſchränkten Vernunft ebenſo anerkannt werden müßte wie von der menſchlichen. Sobald der Begriff des Wiſſens ſich erhoben hat, kann dieſe Frage nicht mehr ohne Widerſpruch aufgeworfen werden.

Dieſe Fehler der kritiſchen Philoſophie ſind indeſſen von der Art, daß jemand glauben möchte, ſie durch eine leichte Abänderung ihrer Sätze verbeſſern zu können. Es hat ſich ergeben, daß in dem Bewußtſein der kritiſchen Philoſophie, jedoch nicht völlig entwickelt, ein wahrhaft allgemeingültiges Wiſſen ausgedrückt iſt, zunächſt das Wiſſen vom Wiſſen, welches ſie mit dem Skepticismus gemein hat, dann aber auch ein Wiſſen von der denkenden Natur des Menſchen, welches zwar anfangs aus dem Beſtreben hervorgeht die ſkeptiſche Bewegung tiefer zu begründen, in weiterem Fortgange aber in das Bewußtſein umſchlägt, daß man wohl etwas wiſſen könne über die Geſetze des menſchlichen Denkens; endlich ſchließt ſich an dieſe Erkenntniſſe noch das Bekenntniß an, daß aus der Natur der menſchlichen Erkenntniß nichts geſchloſſen werden könne über die Natur der Dinge außer uns, daß daher das menſchliche Erkennen beſchränkt ſei. Wer nun die kritiſche Philoſophie verbeſſern, ihre Unterſuchungen aber doch benutzen wollte, der würde alle dieſe Sätze beizubehalten haben, indem er ausdrücklich eingeſtände, daß ſie wahr wären im ſtrengſten Sinne des Wortes, d. h. gültig für alle Vernunft, und ihren Gegenſtand, das menſchliche Denken, vollkommen ſo darſtellten, wie es iſt.

Eine ſolche Anſicht würde ſich entwickeln müſſen als eine Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens. Denn unter der Vorausſetzung, daß wir nun einmal nicht vermöchten aus uns herauszugehen, daß wir in allem unſern Denken beſchränkt wären von den Gegenſtänden außer uns, würde ſie nichts anderes unternehmen können, als in uns forſchen, wie und was wir dächten. Dabei aber würde ſie nicht ſtehen bleiben nur die Erſcheinungen unſeres Denkens zu be-

trachten, ſondern indem ſie die Natur des menſchlichen Denkens zu begreifen ſuchte, würde ſie die Geſetze deſſelben und die Beſchränktheit in dieſen Geſetzen zu erforſchen haben, alſo auf die Gründe der Erſcheinungen unſeres Denkens zurückgehen. Sie würde unterſuchen, was und wie der Menſch zu denken vermag, und es alſo mit dem denkenden Vermögen des Menſchen zu thun haben.

Es ſcheint ſo natürlich zu ſein den Menſchen darauf anzuweiſen zuerſt ſich ſelbſt zu ſuchen, denn nichts liegt ihm näher, als er ſich ſelbſt, daß niemand ſich verwundern wird, wenn er auf dieſer Bahn eine große Menge Wanderer findet. Zuerſt muß man erforſchen, was man vermag; dann mag man ſeinem Vermögen gemäß ſein Werk ſich wählen. Wer ohne eine ſolche Überlegung an ein Unternehmen ſich wagt, darf für einen Thoren geachtet werden. Wer aber die Vorſchrift uns giebt, daß wir zuerſt unſere Kräfte überdenken möchten, ehe wir ein Werk angriffen, der ſetzt auch ſchon voraus, daß nicht zu jedem Werke unſere Kräfte ausreichen würden. Nicht weniger natürlich ſcheint dieſe Vorausſetzung. Wir haben es ſo oft erfahren, daß wir vergebliche Verſuche machten. Wir würden es nicht erfahren haben, wenn unſer Vermögen alles vermocht hätte. Wenn man daher die Unterſuchung des Menſchen zur Grundlage aller Unterſuchung macht, ſo wird das Ergebniß nicht ausbleiben können, daß der Menſch in ſeinem ganzen Weſen beſchränkt ſei und ſo auch in ſeinem Erkennen. Freilich möchte es dabei noch in Frage gezogen werden können, ob er denn gänzlich ausgeſchloſſen wäre von jedem Erkennen der Außenwelt, die ſich doch in ſeinem Innern abzuſpiegeln ſcheint. Aber wer bedenken will, daß alle Dinge außer ihm nur gebrochen ſich in ihm abſpiegeln, gebrochen an ſeiner menſchlichen Auffaſſungsweiſe, der wird nicht erwarten dürfen, daß ein reines Bild des Äußern in ihm vorkommen könnte. Sollte er nun auch darnach ſtreben die gebrochenen Stralen der Außenwelt in ſeinem Innern zu ſammeln und die unreinen Re-

ſtere, welche aus ſeiner Auffaſſungsweiſe herſtammen, durch ein ſonderndes Verfahren auszuſcheiden, ſo würde man ihn doch daran erinnern müſſen, daß ſein Verfahren im Unterſcheiden wie im Verbinden nur aus der Natur ſeines Erkenntnißvermögens hervorgehe und daher nur dieſe Natur abſpiegele, aber nicht die Dinge außer ihm. Gegen die Erkenntniß der äußern Dinge behaupten die ſkeptiſchen Gründe noch ihre Kraft. Die äußern Dinge ſcheinen ganz verſchieden von unſerem denkenden Weſen zu ſein; wie ſollten Gedanken fähig ſein etwas ihnen Gleichendes darzuſtellen? ja etwas, was ihnen völlig gleich wäre? Das Äußere erkennen wollen heißt nichts anderes als es in das Innere verlegen wollen. Die berühmte Brücke, auf welcher man aus lauter Begriffen zu den Dingen außer uns hinübergelangen könnte, iſt oft geſucht, aber noch nicht gefunden worden.

So endet die Lehre von dem menſchlichen Erkenntnißvermögen in eine Lehre von dem menſchlichen Unvermögen zu erkennen. Sie trägt die Spuren ihres Urſprunges an ſich. Durch das Mittel der kritiſchen Philoſophie aus dem Skepticismus hervorgegangen, behält ſie einen Theil des letzteren an ſich. Iſt es, daß ſie den Zweifel noch nicht erſchöpft und ausgezweifelt hat, oder hat ſie Recht ein heilſames Mistrauen gegen unſere Kräfte in uns zu nähren? Dieſe Fragen werden ſich nur durch eine nochmalige Unterſuchung der Grundlagen der kritiſchen Philoſophie erledigen laſſen, weil von dieſen aus, wie wir ſahen, die Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens ſich gebildet hat.

III. Die abſolute Philoſophie, die Erfahrung und das allgemeine wiſſenſchaftliche Leben.

Wenn wir den Verlauf betrachten, in welchem der Skepticismus aus der Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes ſich herausbildet, ſo leuchtet es ein, daß in ſeinen Beſtrebungen zunächſt ein rein wiſſenſchaftliches Princip ſich regt. Es iſt die Befreiung der Wiſſenſchaft von Vorausſetzungen, welche er betreibt. Alles, was der Wiſſenſchaft fremdartig iſt, was nicht allein aus dem Streben nach dem Wiſſen hervorgeht, das bekämpft er, das möchte er aus ſeinem Denken ausſcheiden. Da ſchwebt ihm nun nothwendig der Begriff des Wiſſens vor als Richtſchnur für die Beurtheilung alles Denkens, welchen er anwendet, wenn er auch nicht zu einem klaren Bewußtſein ſich denſelben erheben ſollte.

In dieſem Begriffe liegt eine Anforderung für das wiſſenſchaftliche Denken. Er iſt noch nicht erfüllt; er ſollte erfüllt werden. Wie ein Ideal ſtellt er uns das Wiſſen dar, welches wir erreichen möchten. Er zeigt uns den Zweck unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens. Aber der Skepticismus ſcheut ſich Hand an das Werk zu legen. Jenes Ideal ſcheint ihm zu hoch für unſer Streben. Zu entfernt fühlt er ſich von ſolchem Ziele. Er zweifelt; er verzweifelt. Da wendet er ſich nun lieber den Vorſtellungen unſeres Lebens oder des Dogmatismus wieder zu, um ſie zu kritiſiren, um an der Betrachtung der Schwäche Anderer ſeine eigene Schwäche, ſeine Muthloſigkeit zu beſchönigen.

Nicht anders geht es der kritiſchen Philoſophie. Doch die Folgewidrigkeit des Verfahrens wird an ihr nur offenbarer; weil ſie gründlicher ihre Beſchönigung durchzuarbeiten ſtrebt. Sie möchte nicht nur zeigen, daß ſie und die Andern nichts wiſſen, ſondern daß wir Alle nichts wiſſen können. Aber dadurch wird ſie in eine Entwicklung rein wiſ-

ſenſchaftlicher Gedanken geführt, die über das Erkenntnißvermögen des menſchlichen Geiſtes handeln. Sie geſteht damit, wenn auch nur verſtohlen, zu, daß wir etwas zu erkennen vermögen, das denkende Weſen des Menſchen. Wäre ihr Verfahren richtig, ſo würde es ausgemacht ſein, daß wir bei dem allgemeinen Begriffe des Wiſſens nicht ſtehen zu bleiben hätten, ſondern ihn entwickeln könnten in beſondern Erkenntniſſen, wenn auch nur einſeitiger Art.

Aber freilich ihr Verfahren kann nicht gebilligt werden. Dazu iſt es zu ſehr abſpringender Art. Von dem allgemeinen Begriffe des Wiſſens, den ſie vorausſetzt, der entwickelt ſein will, ſpringt ſie über auf die Unterſuchung des menſchlichen Denkens. Sollte ein ſolches Überſpringen wiſſenſchaftlich gerechtfertigt werden können?

Die Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens ſagt uns, es liege uns nichts näher, als das menſchliche Denken zu unterſuchen, erſt den Standpunkt zu betrachten, von welchem wir ausgehen müßten, um darnach unſere Schritte abzumeſſen und die Zwecke zu entwerfen, die wir vernünftiger Weiſe als erreichbare Zwecke verfolgen könnten. Aber in der That unſer Zweck iſt uns ſchon vorgeſchrieben, wenn wir in die wiſſenſchaftliche Bahn einſchreiten; keinen andern dürfen wir in dieſer Bahn uns ſetzen, als das Wiſſen. Dieſen Zweck wählen wir nicht, wenn wir einmal in der wiſſenſchaftlichen Forſchung ſind; die Vernunft ſchreibt ihn uns vor; unter andern Zwecken iſt er nicht einer, ſondern er iſt der einzige Zweck.

Und man bedenke nur, was jenes Überſpringen ſagen will. Unſer Denkvermögen, das menſchliche, ſollen wir unterſuchen. Woran anknüpfend? wie dabei verfahrend? Der Anknüpfungspunkt kann nicht anderswo liegen, als in der Geſammtheit unſeres Denkens ſelbſt. Sie liegt vor uns ausgebreitet in der ganzen Mannigfaltigkeit aller Denkthätigkeiten, die im praktiſchen Leben und in den wiſſenſchaftlichen Entwicklungen unſeres Bewußtſeins ſich ausbilden. Dieſe

mögen wir durchforſchen. Das Verfahren alsdann iſt dies, daß wir in dieſer Mannigfaltigkeit zu unterſcheiden anfangen, was aus beſondern augenblicklichen oder perſönlichen Erregungen regellos uns hervorgegangen iſt, und was dagegen mit wiſſenſchaftlicher Nothwendigkeit nach einem beſtimmten Geſetze ſich uns ergeben hat. Aus dieſem geſetzmäßigen Denken ſchließen wir auf ein Geſetz, welches uns inwohne, welches unſer Weſen bilde, das Weſen der menſchlichen Denkweiſe. Allein wir erſchließen dies nur nach menſchlicher Denkweiſe, deren Wahrheit im wahren Sinne des Wortes noch nicht nachgewieſen iſt, ja ſogar bezweifelt wird. Aus dieſem Cirkel iſt nicht herauszukommen, wenn wir nicht die Grundſätze, nach welchen wir ſchließen, als wahr vorausſetzen, ebenſo wie die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes ſie vorausſetzt. Man ſieht, daß die kritiſche Philoſophie noch eine Verwandtſchaft mit dem Dogmatismus bewahrt; daß ſie noch nicht gründlich genug durch den Zweifel alles beſeitigt hat, was aus jenem herſtammen möchte.

Aber noch auffallender dürfte dieſe Bemerkung uns entgegentreten, wenn wir die Kritik unſeres Erkenntnißvermögens auffordern, uns Rechenſchaft zu geben, warum ſie eben von der menſchlichen Denkweiſe zu handeln glaubt. Die ganze Mannigfaltigkeit des Bewußtſeins, welche ſie zum Gegenſtande ihrer Unterſuchung macht, hat der kritiſche Philoſoph nur in ſich gefunden. Er mag daher wohl von dem Geſetzmäßigen und von dem Regelloſen in ſeinem Denken ſprechen; aber wie er von dem Geſetzmäßigen und Regelloſen im menſchlichen Denken ſprechen könne, das geſtehen wir nicht einzuſehen. Es mag vielleicht jemand ſagen, ſein eigenes geſetzmäßiges Denken beweiſe ihm, daß er unter einem Geſetze ſtehe; aber daß dies Geſetz ein anderes ſein müſſe, als das Geſetz ſeiner Perſönlichkeit, iſt damit nicht bewieſen. Es handelt ſich hier darum, woher er weiß, daß er ein Menſch iſt. Solches könnte er nur wiſſen, wenn er wüßte, daß er mit andern Weſen außer ihm derſelben Natur, den-

ſelben Geſetzen unterworfen wäre. Aber der kritiſche Philoſoph hat ſich ja dieſes Wiſſen von dem, was außer ihm iſt, gänzlich abgeſchnitten. Wenn er von allen Dingen außer ihm nichts weiß, ſo verbietet es ſich ihm ohne Weiteres zu ſagen, daß es Dinge außer ihm giebt, welche ihm ähnlich, welche Menſchen ſind, wie er. Dann verbietet es ſich ihm auch zu ſagen, daß er ein Menſch iſt. Seine Annahme, daß es Menſchen außer ihm gebe, könnte ſich nur darauf ſtützen, daß er Zeichen in ſeinem Bewußtſein vorfindet, welche ihm Weſen derſelben Art zu bezeichnen ſcheinen, welcher er ſelbſt iſt. Indem er alſo ſich einen Menſchen nennt, wird er eingeſtehen müſſen, daß er denſelben Zeichen vertraut, welchen er in ſeinen ſkeptiſchen Anfängen ſo gar keinen Glauben ſchenken wollte. Wir ſehen hier wieder, daß er mit ſeinen Zweifeln nicht zu Ende gekommen iſt. Aus dem Denken des praktiſchen Lebens hat er den Begriff des Menſchen herübergenommen, einen Begriff in der That, welcher der Erfahrung angehört.

Hiermit ſtürzt nun der Boden, auf welchem die kritiſche Philoſophie und die Lehre vom menſchlichen Erkenntnißvermögen ſo ſicher zu ſtehen glaubten, völlig zuſammen. Über ſeinen Trümmern möchte der Skepticismus triumphiren, wenn nicht doch etwas aus ihnen gerettet werden könnte auf einen ſicherern Boden. Denn in das Bodenloſe wollen wir nicht ſagen, daß er geſtürzt ſei. Noch ſteht das Wiſſen vom Wiſſen feſt. Auch die große Arbeit, welche der kritiſche Philoſoph ſich gemacht hat in dem Aufbau ſeiner Geſetze des menſchlichen Denkens, darf wohl um ſo weniger für ganz vergeblich geachtet werden, je mehr der Skepticismus ſelbſt zu dieſer Arbeit ihn aufgefordert hat. So wie der Skepticismus zu zweifeln beginnt, ſo ſetzt er ein Denken voraus, welches bezweifelt werden kann, das gemeine Denken des Lebens und die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes. Dieſe denkt er ſich als völlig unwiſſenſchaftliche Erzeugniſſe praktiſcher Beſtrebungen oder einer voreili-

gen Neugier ſolcher, welche die praktiſche Bedeutung dieſer Arten des Denkens nicht eingeſehen hätten. Aber er kann ſich bei ſeinen kritiſchem Geſchäfte doch nicht verhehlen, daß er eine unendliche Arbeit unternommen haben würde, wenn er alle Gedanken zu widerlegen hätte; er muß daher darauf ausgehen die allgemeinen Gründe der Gedanken zu unterſuchen, und damit iſt er nun eben in die Bahn der kritiſchen Philoſophie eingeſchritten. Wenn er ſich auch hüten ſollte unſer Denken als ein menſchliches zu ſetzen, ſo wird er doch nicht umhin können vorauszuſetzen, daß wir nach gewiſſen Geſetzen denken müſſen, welcher Art wir auch ſein mögen.

In dieſe Bahn der Unterſuchung einſchreitend findet nun aber die kritiſche Philoſophie noch etwas anderes, als der Skepticismus. Dieſer, ſeiner Richtung nach, wird darauf ausgehen müſſen, alle Elemente unſeres geſetzmäßigen Denkens als ſolche zu ſchildern, welche nur aus praktiſchen Bedürfniſſen hervorgehen und daher auch nur praktiſche Gültigkeit haben. Sollten ſich andere Elemente in unſern Vorſtellungen finden, ſo wird er nicht zaudern ſie für Ausgeburten der dogmatiſchen Voreiligkeit und Neugier zu erklären. In der That ein etwas raſches Verfahren. Weil alle unſere Wiſſenſchaften, ſo wie ſie vom praktiſchen Leben ausgegangen ſind, dem Begriffe des Wiſſens nicht rein entſprechen und ihn nicht rein ausgebildet haben, ſo wird nun angenommen, daß in ihnen auch gar keine Äußerung dieſes Begriffes, kein Beſtreben ihn zu verwirklichen gefunden werde. Die kritiſche Philoſophie denkt würdiger von dieſen Wiſſenſchaften. Sie glaubt in ihnen vieles zu finden, was aus einem Triebe zu wiſſen hervorgegangen, nur daß dieſer Trieb noch nicht völlig ſeines Zieles und ſeiner Mittel ſich bewußt geweſen. Das Streben zu wiſſen behandelt ſie nicht als eine fehlerhafte Neigung, welche wir uns abgewöhnen müßten; ſie ſieht es vielmehr als eine geſetzmäßige Entwicklung unſeres vernünftigen Weſens an, welche nur in ihren gehörigen Grenzen erhalten werden müſſe. Sie hat hierzu

einen guten Grund. Denn daß ein wiſſenſchaftlicher Trieb in unſerm Denken lebe, kann der Skepticismus ſelbſt nicht leugnen, dem dieſer Trieb ſich ſchon offenbart hat in dem Begriffe des Wiſſens. Dieſer, ein rein wiſſenſchaftliches Erzeugniß, kann nur aus einem rein wiſſenſchaftlichen Triebe hervorgegangen ſein. Und ſollte nun ein ſolcher Trieb damit ſich begnügen nur dieſen Begriff des Wiſſens hervorzubringen, dieſes allgemeine Wiſſen vom Wiſſen, nicht aber auch darnach trachten das Allgemeine durch ſeine Beſonderheiten zu erfüllen? Gewiß, der Skepticismus ſelbſt kann nicht leugnen, daß jenes Wiſſen vom Wiſſen, welches zu beſitzen er eingeſtehen muß, in uns wie eine beſtändige Aufforderung ſich regt alle die Erkenntniſſe zu erzeugen, welche ſeine leere Allgemeinheit erfüllen könnten. Nur darum will er die Freiheit des Forſchens durch keine Vorausſetzung ſich rauben laſſen oder auch ſeine Muthloſigkeit in der Forſchung beſchönigen, indem er darzuthun ſucht, daß wir nichts wiſſen könnten. Iſt es aber ſo mit dieſem Begriffe beſchaffen, ſo läßt ſich wohl erwarten, daß er mancherlei Einfluß auf die einzelnen Wiſſenſchaften ausüben und von jeher ausgeübt haben werde, wie denn auch ſchwerlich ſich verkennen läßt, daß nicht alles in denſelben nur von praktiſchen Zwekken oder aus voreiliger Neugier der Dogmatiker hervorgegangen iſt. Von dieſen Überlegungen geleitet macht ſich nun die kritiſche Philoſophie zu ihrem Geſchäfte die geſetzmäßigen Äußerungen des Triebes zu wiſſen durch das ganze Gebiet unſeres Denkens zu erforſchen und in ſyſtematiſchem Zuſammenhange darzuſtellen.

Man wird ſich nicht verleugnen können, daß dies ein wahrhaft wiſſenſchaftliches Unternehmen iſt. Nur in zweierlei Rückſicht miſcht ſich der kritiſchen Philoſophie dabei etwas ein, was nicht gebilligt werden kann. Wenn ſie annimmt, daß der Trieb zu wiſſen nur in einer Geſetzmäßigkeit, die aus der menſchlichen Beſchränktheit ſtammt, ſich geltend mache, ſo iſt dies eine Vorausſetzung, welche nach unſern frühern

Bemerkungen wenigſtens von dem Standpunkte der kritiſchen Philoſophie aus nicht gerechtfertigt werden kann. Der Begriff des Wiſſens iſt ein rein wiſſenſchaftlicher, der nicht dem Menſchen als ſolchem angehört, ſondern ſeine Gültigkeit für alle ſich entwickelnde Vernunft behauptet. Wenn nun der Trieb zu wiſſen nur aus dieſem Begriffe ſich ableitet, wenn alle ſeine Äußerungen nichts anderes ſind, als die Entwicklungen dieſes Begriffes oder dieſer Begriff ſelbſt in Thätigkeit und in der Entfaltung ſeiner Beſonderheiten geſetzt, ſo dürfen auch alle Geſetze, in welchen er ſich ausſpricht, als gültig für jede denkende Vernunft in Anſpruch genommen werden. Ferner aber kann es nicht gebilligt werden, daß die kritiſche Philoſophie ſich damit begnügt, die Geſetze des Denkens in der Ausübung deſſelben aufzuſuchen, ſo wie ſie in der Bildung der Wiſſenſchaften vorliegen. Dadurch bildet ſich nur ein Syſtem von Beobachtungen aus, deren Richtigkeit zugegeben werden kann, deren wiſſenſchaftlicher Grund aber nicht zum Bewußtſein gebracht wird. Es zeigt ſich hierin eben, daß die kritiſche Philoſophie ein empiriſches Element in ſich aufgenommen hat, den Begriff des Menſchen, welchen wir nur aus Beobachtung innerer und äußerer Erſcheinungen kennen gelernt haben. Allein ſo wie die einzige Grundlage aller wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen der Begriff des Wiſſens iſt, ſo iſt auch das einzig richtige Verfahren von ihm aus alle Geſetze abzuleiten, welche aus ihm ſelbſt fließen, indem er vermittelſt des wiſſenſchaftlichen Denkens ſich zu verwirklichen ſucht. Dieſer Begriff des Wiſſens iſt nicht wie ein todtes Bild in unſerer Vernunft, ſondern der lebendige Grund alles wiſſenſchaftlichen Strebens; daher wird ſich auch aus ihm alles ableiten laſſen, was einen rein wiſſenſchaftlichen Werth hat. Hierdurch iſt denn ein ganz anderer Weg der philoſophiſchen Unterſuchung nachgewieſen, als der, welchen die kritiſche Philoſophie und die Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens einſchlägt.

Betrachten wir nun die Art der Wiſſenſchaft, welche in

einem ſolchen Verfahren ſich uns ausbilden möchte. Der Begriff des Wiſſens liegt zum Grunde. Aus ihm leitet ſich die ganze wiſſenſchaftliche Bewegung ab, welche nichts anderes zum Zwecke hat als ihn in ſeinen Beſonderheiten zu erfüllen. Als ein Zweck unſeres Strebens ſtellt er ſich dar, und indem dieſer Zweck verwirklicht werden will, herrſcht auch ferner in ihm die Überzeugung, daß er verwirklicht werden könne. Wer es als eine vernünftige Aufgabe ſeines Denkens begriffen hat, daß er nach dem Wiſſen ſtreben ſolle, der muß alles, was in dieſer Aufgabe liegt, als ein Mögliches, ihren Zweck als erreichbar ſetzen. Denn nach dem Unerreichbaren ſtrebt die Vernunft nicht. Nur Thoren ſetzen ſich einen Zweck, welcher ihre Kräfte überſteigt. So wird das Wiſſen ohne Beſchränkung, das reine und vollkommene Wiſſen als ein Begriff betrachtet, welcher in uns in ſeiner ganzen Ausdehnung ſich vollziehen ſoll. Wer ſich dieſen wiſſenſchaftlichen Zweck geſetzt hat, der mag ſeiner gegenwärtigen Beſchränktheit dabei ſich bewußt ſein; aber indem er vom Begriffe des Wiſſens zum Forſchen ſich erregt fühlt, muß er die gegenwärtige Beſchränktheit zu überwinden ſuchen und kann ſie alſo nur als eine vorübergehende ſetzen, welche nicht bleiben ſoll.

Was iſt denn nun alſo dieſes Wir, welches wir geſetzt haben als das Denkende oder Forſchende, was iſt dieſes Ich, welches ein jeder Einzelne ſetzt, indem er dem Wiſſen nachſtrebt? Sollte es als ein Beſchränktes gedacht werden, ſo muß es begreifen, daß es ſich ſelbſt aufgehoben hat, indem es den Begriff des Wiſſens in ſich gefunden, als einen Zweck bezeichnend, den es verfolgen und verwirklichen ſoll in ſeinem eigenen Denken. Denn es erkennt dieſen Zweck als einen erreichbaren an, und ſo wahr derſelbe ein unbeſchränktes Wiſſen ſetzt, ſo wahr darf der wiſſenſchaftlich Denkende auch nicht anzuerkennen zögern, daß damit ſeinem denkenden Weſen auch eine unbeſchränkte Faſſungskraft zugeſchrieben wird. Nicht die beſchränkte Perſon iſt es, ſondern es iſt die Ver-

nunſt in ihr, welche dieſen Zweck ſich ſetzt. Entſchließt man ſich wiſſenſchaftlich zu forſchen, ſo erkennt man damit nun die oberſte Herrſchaft der Vernunft an, welche ihren Zweck uns vorſchreibt und das allgemeine Ziel ihres Strebens, den Begriff des Wiſſens uns entwirft. Unſer Ich kann wenigſtens in dieſer beſchränkten Form, in welcher ſie das Wiſſen noch nicht vollkommen in ſich vollzogen hat, nur als ein vorübergehendes, nur als ein Mittel und Durchgangspunkt für die Entwicklung des Wiſſens angeſehen werden. Entweder muß man ſagen, dieſes Ich iſt ſelbſt vergänglich oder in ihm iſt die Vernunſt das Bleibende und wahre Ich, welches mit unendlichem Vermögen in unbeſchränkter Weiſe das Wiſſen in ſich zu erzeugen ſtrebt. Das Ich kann daher vorläufig ganz aus der Rechnung bleiben, indem es ſich erſt ſpäter zeigen dürfte, ob das eine oder das andere von ihm ausgeſagt werden müſſe. Nur dies iſt anzuerkennen, daß, wenn von rein wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen die Rede iſt, weder das Augenblickliche oder Perſönliche, noch auch das Menſchliche in unſerm Denken oder Vorſtellen aufgezählt werden dürfe, ſondern allein das rein Vernünftige Anſpruch darauf habe gehört zu werden. Wir verlangen hiermit nichts anderes, als was auch die kritiſche Philoſophie und der Skepticismus ſetzen, indem ſie den Begriff des Wiſſens als einen ſolchen gebrauchen, der für alle Vernunft gilt. Dies möchte daher die Aufgabe ſein für jedes wiſſenſchaftliche Verfahren, des Augenblicklichen, Perſönlichen und Menſchlichen in unſerem Denken uns ganz zu entkleiden, damit nur das rein Vernünftige und wahrhaft allgemein Gültige übrig bleibe.

Hat ſich nun in ſolcher Weiſe das philoſophiſche Forſchen der Vernunft allein hingegeben, ſo treten nun auch alle die Anforderungen nur noch in verſtärkterer Gewalt hervor, welche ſchon früher vom Standpunkte des geſunden Menſchenverſtandes ſich uns ergaben, daß die Philoſophie alle Wiſſenſchaften in ſich umfaſſen und als Wiſſenſchaft des vollkommenen Wiſſens ſich ausbilden ſolle. Wir haben nun durch

Beſiegung der Übergangsbildungen, des Skepticismus, der kritiſchen Philoſophie und der beſchränkten Theorie des Erkenntnißvermögens, einen ſichern Boden gewonnen nicht allein für die Philoſophie, ſondern für jedes rein wiſſenſchaftliche Beſtreben überhaupt; auf dieſem ſtrebt nun auch ſogleich die Philoſophie reich wuchernde Schoſſe zu treiben und rein aus der Vernunft heraus durch den philoſophiſchen Gedanken allein das ganze wiſſenſchaftliche Geſchäft zu vollziehen. Die augenblicklichen, perſönlichen und menſchlichen Beſchränkungen der Vernunft haben wir abgelegt oder als nur vorübergehende Momente der Entwicklung kennen gelernt; es iſt dagegen die Forderung hervorgetreten nur das rein Vernünftige in der Wiſſenſchaft gelten zu laſſen, und dieſer Forderung gemäß werden wir nun eine reine Vernunftwiſſenſchaft auszubilden haben, welche alles wahrhaft Wiſſenſchaftliche umfaßt, eine abſolute Philoſophie.

Wir erinnern uns hierbei an das ſchon früher Bemerkte, daß die Philoſophie das Geſchäft hat die Grundſätze und Grundbegriffe der einzelnen Wiſſenſchaften zu entwickeln und zu begründen, daß ſie auch die Methoden aller einzelnen Wiſſenſchaften, nach welchen ſie ihre Folgerungen aus ihren Grundbegriffen und Grundſätzen ziehen, zu einer allgemeinen Lehre geſtalten ſoll. Wenn ſie nun aber beides, Grundſätze und Methoden der Folgerung, in ihrer Gewalt hat, wie kann ſie dem Geſchäfte ſich verſagen auch die Folgerungen wirklich zu ziehen und dadurch alle beſondern Erkenntniſſe philoſophiſch zu geſtalten, welche von den einzelnen Wiſſenſchaften nur in einer inſtinktartigen Übung, ohne Bewußtſein der Gründe vollzogen werden? Soll die Philoſophie wahrhaft als allgemeine Wiſſenſchaft ſich geſtalten, ſo darf ſie auch nicht zurückſchrecken vor der Größe der Anforderung alle Wiſſenſchaften als ihre Theile auszubilden, ebenſo wenig als etwa die Naturwiſſenſchaft, die Größe ihres Gebietes überdenkend, die Aufgabe von ſich weiſen darf, die organiſche, wie die unorganiſche Natur, das Thierreich, wie

das Pflanzenreich zu durchforſchen und die einzelnen Naturwiſſenſchaften als ihre Theile zu behandeln.

Dieſe Forderungen ſind nun keineswegs durch den Standpunkt, welchen wir jetzt gewonnen haben, beſeitigt worden, ſondern in einem noch ſtärkern Maaße heben ſie ſich jetzt hervor, nachdem wir nicht allein eine allgemeinere, ſondern auch eine gründlichere Wiſſenſchaft haben kennen lernen. Wir haben eingeſehen, daß die wahre Erkenntniß von dem Begriffe des Wiſſens ausgehen ſoll, den die Vernunft ſich entwirft, indem ſie darin den einzigen Zweck ihrer wiſſenſchaftlichen Thätigkeit anerkennt. Solange Grundſätze und Folgerungen angenommen werden nur aus inſtinktartiger Überzeugung, kann auch ſpäter der Zweifel über ſie kommen, ob damit etwas Gültiges für alle Vernunft gewonnen worden; dieſer Zweifel läßt ſich nur überwinden, indem gezeigt wird, daß der Begriff des Wiſſens, allgemeingültig für alle Vernunft, wie er ſich gezeigt, jene Grundſätze und Folgerungen verlangt; damit ſind wir auf den letzten Grund aller Wiſſenſchaft gekommen, und an dieſer Gründlichkeit müſſen nun auch alle Wiſſenſchaften Theil zu haben ſtreben, ſo daß ſie nicht anders ſich darſtellen können, als indem ſie in ihren beſondern Lehren beſondere Bethätigungen der Vernunft nachweiſen, welche aus dem Begriffe des Wiſſens fließen. Wenn nun aber eben nur die Philoſophie es iſt, welche von dem allgemeinen Begriffe des Wiſſens aus alle Erkenntniſſe abzuleiten ſtrebt, ſo werden auch alle Wiſſenſchaften nur als Theile der Philoſophie an der wahren wiſſenſchaftlichen Gründlichkeit Theil haben können.

So ſcheint es denn unvermeidlich zu ſein, daß alle Wiſſenſchaften darauf ausgehen müſſen der Philoſophie ſich einzuverleiben, die Philoſophie aber, alle Wiſſenſchaften zu verſchlingen. Es iſt wohl begreiflich, daß jemand, welcher in einer einzelnen Wiſſenſchaft heimiſch geworden, die Philoſophie dagegen noch nicht geſchmeckt hat, darüber Klage führe, daß man den Boden ſeiner Wiſſenſchaft, auf welchem er ſo

lange ſich ſicher gefühlt, ihm nun entreißen wolle, daß er die Philoſophie der Anmaaßung beſchuldige, wenn ſie behauptet, allein wahre Wiſſenſchaft zu beſitzen, indem er meint, ſeine Wiſſenſchaft wiſſe auch etwas; allein alle dieſe Klagen und Anklagen werden nichts vermögen gegen das Recht der Philoſophie, welches auf ihrer Allgemeinheit und darauf beruht, daß ſie allein die Gewalt gründlicher Überzeugung aus der Vernunft ſchöpft. Herrſchaft begehrt ſie nur, um der Anarchie des Einzelnen zu ſteuern, um die Meinungen, welche überall hin und her und gegen einander ſtreben, durch die Gewalt der Vernunft auf einen ſichern Boden zurückzubringen. Zwar haben wir früher angeführt, daß die einzelnen Wiſſenſchaften ſich auf den ſelbſtändigen Gang ihrer Geſchichte berufen, indem ſie der Herrſchaft der Philoſophie ſich entziehen wollen, allein auf ſolche geſchichtliche Nachweiſungen können wir uns nicht einlaſſen, wo Gründe der allgemeinen Vernunft dagegen ſprechen. Was würde es uns auch helfen nachzuweiſen, daß bisher noch immer die einzelnen Wiſſenſchaften der Herrſchaft der Philoſophie ſich entzogen und ohne ſie ihre abgeſonderte Fortbildung gefunden hätten? Höchſtens ein günſtiges Vorurtheil für die Zukunft könnte es begünſtigen, aber nicht einmal vor der Überlegung würde es feſten Stand halten können, daß jenes abgeſonderte Leben den einzelnen Wiſſenſchaften nur deswegen bisher ſich erhalten haben möchte, weil die Philoſophie noch nicht zu ihrem göttlichen Rechte gekommen und noch nicht die wahre Entwicklung erfahren hätte, in welcher ſie fähig wäre alle übrigen Wiſſenſchaften mit unbeſchränkter Kraft zu beherrſchen und ihrer Vollendung zuzuführen.

Wir müſſen uns alſo auf die Unterſuchung des göttlichen Rechts einlaſſen, auf welches die abſolute Philoſophie in ihren Anſprüchen ſich beruft. Sie leitet es ab aus der Vernunft, welcher allein in wiſſenſchaftlichen Dingen ſie ſich ergeben könne, weil aus ihr allein wiſſenſchaftliche Sicherheit ſtamme. Was die Vernunft ſich ſelbſt beglaubige, was

ſie annehme, nur weil ſie es ihrem Weſen gemäß ſetze, das könne nicht bezweifelt werden; alles andere ſei dem Zweifel unterworfen und könne daher auf wiſſenſchaftliche Gültigkeit keinen Anſpruch machen.

Gegen ſo mächtige Gründe regt ſich uns ganz leiſe nur eine Frage. Unter dem, was als nicht wiſſenſchaftlich, ſondern dem Zweifel unterliegend verworfen wird, hat man wohl unſtreitig auch das Erfahrungsmäßige zu verſtehen oder, wenn man ſo lieber will, die regellos und wie zufällig in uns vorkommenden Vorſtellungen. Wir ſind ſchon daran gewöhnt dieſe von der Philoſophie, ſeitdem wir dieſelbe über den Dogmatismus ſich erheben ſahen, etwas ſchnöde behandelt zu ſehen. Sie ſollen ja, meinte der Skepticismus, von der Erkenntniß der Wahrheit ausgeſchloſſen ſein, weil ſie oft auf Täuſchung ertappt werden. Er zweifelte, ob ſie nicht überhaupt täuſchen möchten. Die kritiſche Philoſophie gab ihnen zwar zu, daß ſie auf Dinge an ſich zu beziehen ſein dürften, aber leugnete, daß man aus ihnen abnehmen könnte, was die Dinge an ſich wären. Nun haben wir zwar bemerken müſſen, daß ſie dennoch im Stillen den Gedanken hegte, einige dieſer Vorſtellungen verriethen uns an gewiſſen Zeichen, daß wir Menſchen wären und daß es noch andere Dinge derſelben Art, Menſchen wie wir, außer uns gäbe; allein wir haben nun auch geſehen, daß die abſolute Philoſophie dieſe Meinung des Kriticismus aus ſeinen eigenen Grundſätzen widerlegt hat, indem er uns allein auf die reine Vernunft verwies, welche in uns denke und wiſſe und keinen andern Grund des Wiſſens neben ſich anerkenne. Unſere Frage geht nun eben dahin, was wohl die abſolute Philoſophie mit jenen Vorſtellungen der gemeinen Erfahrung zu beginnen gedenke.

Nämlich uns regt ſich ein Bedenken hierüber, weil wir wohl einſehen, daß der Skepticismus und die kritiſche Philoſophie ſolche unwiſſenſchaftliche Vorſtellungen neben ſich zulaſſen können, aber eine Ahnung uns davon aufſteigt, daß

die abſolute Philoſophie nicht in demſelben Fall ſich finden möchte. Jene können unwiſſenſchaftliche Weiſen des Denkens neben ſich dulden, weil ſie eben nur ein beſchränktes Wiſſen in Anſpruch nehmen; mit dieſer aber iſt es ein anderes; ſie will ſo ausſchließlich alles wiſſenſchaftliche Denken in Beſchlag nehmen, daß ſie kein anderes Denken neben ſich zulaſſen zu können ſcheint. Wir ſagen: ſcheint, weil wir eben erſt hierüber von ihr Belehrung erhalten möchten.

Wir ſind aber genöthigt bei der Antwort, welche wir auf unſere Frage vernehmen, zwei Formen der abſoluten Philoſophie zu unterſcheiden. Die eine ſpricht ſich in der Weiſe aus, daß, nachdem die Vernunft im wiſſenſchaftlichen Gedanken alles Augenblickliche, Perſönliche und Menſchliche habe fallen laſſen, auch alle ihre Schranken und Hemmungen weggefallen wären; ſie würde ſich nun rein in ihrer Unbeſchränktheit erkennen und unmittelbar das Wiſſen haben, welches ihr nur verborgen geblieben, ſolange ſie mit jenen unreinen, unwiſſenſchaftlichen Beſtandtheilen ſich vermengt geſehen habe; die andere dagegen behauptet, die Vernunft, nachdem ſie die unwiſſenſchaftlichen Vorſtellungen der Endlichkeit und Beſchränktheit von ſich geworfen, werde es zwar lediglich noch mit ſich, der unbeſchränkten, mit ihrem wahrhaft allgemeinen Begriffe des Wiſſens zu thun haben, aber ſie habe nun doch noch die Arbeit vor ſich dieſen allgemeinen Begriff zu entwickeln, in ſeine Beſonderheiten zu entfalten und dadurch die urſprünglich leere Unendlichkeit des Allgemeinen zu erfüllen. Bei beiden Annahmen bleibt die Anſicht feſtſtehen, daß durch den philoſophiſchen Gedanken allein, d. h. rein aus der Vernunft heraus, das ganze wiſſenſchaftliche Geſchäft vollzogen werden müſſe.

Die erſte Form der abſoluten Philoſophie kann folgerichtig nur in ein verneinendes Verhältniß ſich ſtellen zu allen Vorſtellungen der Erfahrung. Denn weil ſie nur durch eine Loslöſung von allem Fremdartigen den wiſſenſchaftlichen Gedanken zu befreien denkt und alsdann auch hofft, daß

unmittelbar die ganze und vollkommene Wiſſenſchaft ihr einleuchten werde, ſo muß ſie in allem Übrigen, was nicht der philoſophiſche Gedanke und die abſolute Anſchauung der Wahrheit iſt, nur eine Beſchränkung oder theilweiſe eine Verneinung der reinen Vernunft ſehen. Dieſe Verneinung muß ſie ſelbſt verneinen. Dieſer Form daher gehören alle die oftmals wiederholten Lehren an, daß die Sinne und alle daher ſtammende Erfahrungen uns täuſchen, daß alle Vorſtellungen, die in uns Beſchränktes und Beſchränkendes zu bezeichnen ſcheinen, und ſelbſt die Gedanken des Verſtandes, welche die Wahrheit ſolcher Vorſtellungen vorausſetzen, nur als Schein betrachtet werden dürften. Alles Verneinende muß verneint werden, damit nur die einzige und alle Beſchränkung aufhebende Wahrheit der Vernunft zurückbleibe.

Wir wollen die Kunſtgriffe nicht näher unterſuchen, durch welche die Nichtigkeit des ſinnlichen Vorſtellens und des verſtändigen, daran ſich anſchließenden Denkens dargethan werden ſoll, ſondern nur bemerklich machen, wie dieſe Form der abſoluten Philoſophie alles wiſſenſchaftliche Streben auflöſt. Denn in der abſoluten Anſchauung iſt alles Wiſſen vollendet, wenn ſie in Wahrheit den Namen der abſoluten verdienen ſoll; nach ihr aber kann in einem wiſſenſchaftlichen Denken nicht geſtrebt werden, da alles, was vor ihr liegt, keines wiſſenſchaftlichen Werthes iſt. Dieſe Philoſophie iſt daher zwar nicht gänzlich faul, aber doch nur im Vernichten beſteht ihre Arbeit, ſoweit ſie folgerecht ſich entwickelt. Und ſelbſt dieſe Arbeit des Vernichtens, warum wird ſie wohl von ihr übernommen? Das Nichtige vernichten zu wollen, welches Übermaaß der Thorheit! Was nichtig iſt, braucht nicht vernichtet zu werden, ja kann nicht vernichtet werden, da es ſchon nichtig iſt ohne Weiteres. Wir wollen dieſe Form der abſoluten Philoſophie nicht deswegen des Widerſpruchs mit ſich ſelbſt zeihen, denn wir müßten befürchten, daß ſie dies wenig bewegen würde, da ſie den Widerſpruch ſelbſt als ein Erzeugniß des verſtändigen Denkens für

5 *

nichtig zu erklären pflegt und im Gegenſatz gegen dieſes auch nicht ſcheut in allerlei Form dieſen Widerſpruch in ſich zuzugeben; aber wir wollen ſie bitten, weder über unſere Rede ſich zu ärgern, da ſie in ihrer vollkommenen Anſchauung über jeden Ärger erhaben ſein wird, noch auch in unſere Rede ſich einzumiſchen, da ſie eine jede Vermittlung des Denkens und alſo auch das Reden für völlig unnütz, ja das erhabene Schweigen ihrer Anſchauung ſtörend erachten muß. Sie wird begreifen, daß ſie nichts weiter wollen kann, als die abſolute Anſchauung der Wahrheit, welche nicht zu ſagen oder in irgend einem Satze auszuſprechen iſt, daß daher jedes Lehren ihr fern bleiben muß und daß ſie höchſtens in erbaulichen Aufforderungen uns, die draußen Stehenden, ermahnen kann, von unſerem thörichten Treiben in der Wiſſenſchaft abzulaſſen, wenn nicht auch dies eine Thorheit für ſie ſein würde in ſolchen Ermahnungen ſich herabzulaſſen in das Gebiet verſtändlicher Rede, während es ihr erlaubt iſt droben in ſeliger Anſchauung zu weilen.

Wir ſehen alſo, daß dieſe Form der abſoluten Philoſophie erſt alsdann ſich recht begriffen hat, wenn ſie das Schweigen höher ſtellt, als das Reden, und wer folgerecht in ihr bis zu dieſem Punkte ſich erhoben hat, der ſoll auch ungeſtört der ſeligen Ruhe ſeiner Anſchauung ſich erfreuen dürfen. Es zeigt ſich hierin die Verwandtſchaft dieſer Art der Philoſophie mit dem Skepticismus, welcher auch in ſeiner folgerichtigen Steigerung ſich ſelbſt zum Schweigen bringt. Sie unterſcheidet ſich von dieſem zu ihrem Vortheil nur darin, daß ſie mit Bewußtſein den Begriff des Wiſſens feſthält und nicht verzagt ihn als einen ſolchen anzuerkennen, welchen verwirklicht zu ſehen die Vernunft verlangen muß; aber freilich ſie verwechſelt nun auch dieſen allgemeinen Begriff mit dem Wiſſen ſelbſt und möchte ihn in ſeiner abſoluten Leerheit für abſolut erfüllt ausgeben. Dadurch eben ertödtet ſie ein jedes Streben nach dem Wiſſen, und indem ſie alle die Formen des Verſtandes bekämpft, in welchen daſſelbe ſich geſetzmä-

ßig bewegt, muß ſie einen jeden von ſich zurückſchrecken, welcher in einem thätigen Forſchen zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen hofft.

In ganz anderer und unſtreitig in wiſſenſchaftlicherer Weiſe ſpricht ſich die andere Form der abſoluten Philoſophie aus. Sie gedenkt durch eine gründliche Forſchung aus dem Begriffe des abſoluten Wiſſens heraus alles in rein vernünftiger Thätigkeit zu erzeugen, was dem wiſſenſchaftlichen Leben unſeres Geiſtes angehört. Dieſen Begriff hält ſie nur für den Anfang des wiſſenſchaftlichen Proceſſes, welcher Anfang eben als ſolcher bloß allgemein und ohne Inhalt iſt; durch ſeine Entwicklung aber in die in ihm liegende Mannigfaltigkeit des Beſondern ſoll er ſich erfüllen. Daher iſt ſie in einem wiſſenſchaftlichen Streben begriffen und ſucht ſich ſelbſt in einem ſolchen zu begreifen. Aber gegen die Maſſe der regellos oder nur in der Erfahrung uns vorkommenden Vorſtellungen und der daraus ſich hervorbildenden Wiſſenſchaften verhält ſie ſich zwar anſcheinend milder, weſentlich jedoch ebenſo feindlich und verneinend, als jene erſte Form. Denn indem ſie anerkennt, daß die abſolute Wiſſenſchaft aus der Entwicklung der Vernunft ſich erſt herausbilden müſſe, wird ſie zwar das Sinnliche nicht völlig als Schein verwerfen, wie die erſte Form, ſondern das Vorhandenſein unvollkommener Vorſtellungen der Erfahrung zugeben können; aber alle ſolche Bildungen werden ihr doch nur als verſchwindende Momente in der wiſſenſchaftlichen Bewegung der Vernunft gelten, welche keine bleibende Wahrheit haben. Als ſolche faßt ſie nun das gemeine Denken, faſſen ſie auch die einzelnen Wiſſenſchaften nicht auf, und deswegen darf dieſen auch die abſolute Philoſophie nicht irgend einen Namen zugeſtehen, welcher auf Wiſſenſchaft hindeutet: man mag ſie Kenntniſſe, Gelehrſamkeit oder ſonſt wie nennen; aber ſie dürfen ſich nicht anmaaßen etwas Wahres erkannt zu haben. Denn was ſie auffaſſen, faſſen ſie nicht unter der Form der Wahrheit auf; vielmehr ſind ſie in ei-

nem beſtändigen Irrthum befangen, indem ſie das als eine bleibende Wahrheit ſetzen, was doch ſeiner Natur nach nur in ſeinem Übergehen in ein Anderes ſeine Bedeutung hat. Sie ſetzen eine todte Wahrheit, da doch alles Wahre nur in dem Leben der Vernunft liegt.

Wir werden uns bei Unterſuchung auch dieſer Form der Philoſophie enthalten auf die beſondern Gründe einzugehen, welche zur Beſtreitung der gemeinen Vorſtellungsweiſe von ihr gebraucht werden; nur das müſſen wir im Auge behalten, was im weſentlichen Standpunkte dieſer Form liegt. Wenn ſie nun eine wiſſenſchaftliche Bewegung der Vernunft ſetzt, in welcher aus dem leeren Allgemeinen das Beſondere ſich ihr entwickelt, aber nur um das Allgemeine zu erfüllen und in ihm ſo den ganzen Reichthum des Lebens zu erzeugen, ſo ſtellt ſie zwar dadurch jener Abſtraction ſich entgegen, welche in dem Allgemeinen alles Beſondere untergehen läßt, man muß ſich aber dadurch nicht täuſchen laſſen, als wollte ſie den beſondern Dingen oder auch nur der beſondern Vernunft, dem Ich in irgend einem Gegenſatz gegen das Nicht-Ich eine bleibende Wahrheit zueignen, vielmehr alle Beſonderheiten ſind ihr nur verſchwindende Momente in der Bewegung der allgemeinen Vernunft. Und eben hierdurch unterſcheidet ſich die wiſſenſchaftliche Bewegung dieſer Philoſophie von der gemeinen Vorſtellung der Erfahrung und der einzelnen Wiſſenſchaften, daß ſie in allen ihren beſondern Gedanken das Bewußtſein feſthält, daß ſie nur im Übergehen aus dem einen in den andern, ſich ſelbſt aufhebend und verneinend, dadurch aber den wiſſenſchaftlichen Fortſchritt erzeugend ihre Wahrheit haben, während die Erfahrung in jeder beſondern Vorſtellung eine feſte und beſtändige Wahrheit zu erblicken glaubt. Demnach hat denn auch dieſe Philoſophie eine doppelte Reihe der Entwicklungen anzuerkennen, die Reihe der empiriſchen Vorſtellungen und die Reihe der wiſſenſchaftlichen Gedanken. Dieſe iſt ihr eine rein wiſſenſchaftliche Entwicklung, jene dagegen iſt die un-

wiſſenſchaftliche Erſcheinung des Bewußtſeins. Von dieſer behauptet ſie, daß ſie alle Wahrheit in ſich enthalte, welche in jener vorkommen könne, jener ſchreibt ſie zwar auch eine gewiſſe Wahrheit zu, aber eine Wahrheit, welche ſich ſelbſt nicht richtig erkennt, ja über ihre Bedeutung im Irrthum iſt. Sie erkennt ſich nicht richtig, denn ſie weiß nicht, daß alle die Beſonderheiten, welche ſie ſetzt, nur Entwicklungen der ſich ſelbſt bewegenden wiſſenſchaftlichen Vernunft ſind; ſie iſt im Irrthum über ihre eigene Bedeutung, denn ſie meint etwas ergriffen zu haben, was Beſtehen haben ſollte und eine bleibende Einſicht in das Sein der Dinge uns gewähre. In dieſem Sinn ſuchen die empiriſchen Wiſſenſchaften das Entſtehende und Vergehende in unſerm Bewußtſein, den Wechſel der Erſcheinungen, im Gedächtniſſe aufzubewahren und feſtzuhalten und glauben darin einen Reichthum von Erkenntniſſen ſich zu gewinnen, vergeſſen aber darüber, daß dieſes Aufbewahren im Gedächtniß ſelbſt nur eine ſo wie auftauchende, ſo auch verſchwindende Erſcheinung iſt und daher nicht für die Erkenntniß der Wahrheit gelten kann, welche geſucht wird.

Wenn es nun der abſoluten Philoſophie nur darauf ankäme den Vorſtellungen der Erfahrung ihre Unvollkommenheit nachzuweiſen, ſo würden ſie dagegen durchaus nichts zu erinnern haben, denn ſie ſind derſelben ſich hinlänglich bewußt; auch wenn ihnen vorgeworfen wird, daß ſie die in ihnen enthaltene Wahrheit nicht richtig zu würdigen wüßten, werden ſie nicht ſonderlich dagegen ſich ſperren, denn ihrer Natur nach darauf angewieſen nur in allmäliger Sammlung den Kreis ihrer Kenntniſſe zu erweitern, müſſen ſie auch wohl ahnen, daß ein jedes Einzelne, was von ihnen aufgefaßt wird, unendlicher Beziehungen fähig iſt, in deren Vollendung allein ſeine ganze Bedeutung hervortreten könnte. Wenn dagegen die abſolute Philoſophie ihnen Schuld giebt, daß ſie nur im Irrthum wähnten eine bleibende und haltbare Wahrheit in ihren Vorſtellungen aufgefaßt zu haben, ſo wird

dadurch ihre ganze wiſſenſchaftliche Bedeutung angegriffen, und dagegen müſſen ſie ſich nothwendig zur Wehre ſetzen. Sie können nicht zugeben, was die abſolute Philoſophie behaupten muß, daß ſie nur unwiſſenſchaftliche Erſcheinungen des Bewußtſeins wären.

Wir ſind hiermit auf einen Punkt gekommen, an welchem ſich unſer Begriff der Philoſophie und damit unſer weiteres Verfahren entſcheiden muß; es wird daher rathſam ſein ihn von mehrern Seiten her zu überlegen und einen Blick auch auf das Frühere zurückzuwerfen, was uns auf dieſen Punkt geführt hat. Zuerſt haben wir die Philoſophie betrachtet in ihrer nächſten Beziehung zu den Erfahrungen des Lebens und zu den einzelnen Wiſſenſchaften, kaum von denſelben ſich loslöſend, in ähnlicher Weiſe mit ihnen forſchend und gewiſſermaaßen ihnen dienſtbar, indem ſie nur ihre allgemeinen Begriffe, Grundſätze und Methoden feſtzuſtellen bemüht war. Dies war die Weiſe des Dogmatismus, welche dennoch, wie wir bemerken mußten, ſchon den Keim der Beſtrebungen in ſich trug, die nunmehr in der abſoluten Philoſophie ſich uns entfaltet haben, darauf ausgehend alle Wiſſenſchaft der allgemeinen Wiſſenſchaft der Philoſophie unterzuordnen. Daß dieſer Keim nicht ſogleich ſich entwickelte, um die Philoſophie in ihrem weiteſten Umfange darzuſtellen, davon trug nur der philoſophiſche Zweifel die Schuld, bemüht dem wiſſenſchaftlichen Beſtreben eine tiefere Grundlage zu geben und es zu völliger Selbſtändigkeit und Freiheit von allen äußern Beziehungen zu führen. Indem nun aber hierdurch der Begriff des Wiſſens ausgebildet wurde, den Zweck und vernünftigen Grund jeder wiſſenſchaftlichen Entwicklung in ſich tragend, ſehen wir auf einmal alle Formen der Philoſophie eine faſt feindliche Stellung gegen die Erfahrung annehmen. Der Skepticismus läßt ſie gänzlich außerhalb des wiſſenſchaftlichen Denkens ſtehen; er bezweifelt zwar nicht ihr Vorhandenſein, aber ob ſie irgend einen wiſſenſchaftlichen Gehalt habe. Der Kriti-

ciſmus möchte ihr zwar einen wiſſenſchaftlichen Gehalt zugeſtehen, aber nur in einem ganz untergeordneten Sinne, welcher gar keinen Werth zu haben ſcheint; denn daß wir eine Erkenntniß der wahren Gegenſtände unſeres Denkens aus der Erfahrung gewinnen könnten, will er nicht zugeben; er gebraucht ſie nur um die Beſchränktheit unſeres Erkennens zu bezeichnen. Die abſolute Philoſophie der erſten Form verwirft ſogar das empiriſche Denken völlig und bemüht ſich uns darzuthun, daß es auf leerem Schein beruhe. Dagegen ſcheint nun freilich die zweite Form der abſoluten Philoſophie einigermaaßen wieder in die Bahnen des Dogmatiſmus einzulenken, indem er die Nothwendigkeit einſieht in der vollendeten Wiſſenſchaft mit allem Denken ſich abzufinden und keine Seite unſeres vernünftigen Lebens unberührt neben der Wiſſenſchaft ſtehen zu laſſen; aber ein ſelbſtändiges wiſſenſchaftliches Leben kann ſie doch der Erfahrung nicht zugeſtehen; ihre Wahrheit iſt nur in der Philoſophie zu begreifen; indem ſie von dieſer ſich abſondern will, bereitet ſie ſich einen leeren Irrthum. So gedenkt dieſe Philoſophie zwar einen Frieden mit der Erfahrung zu ſchließen, aber einen Frieden, welcher auf unbedingter Unterwerfung ihres Feindes beruht. Es iſt nicht zu verwundern, daß dieſer, ſolange noch irgend ein Leben in ihm iſt, einen ſolchen Frieden verſchmäht.

Wir können nun wohl das Streben dieſer Form der Philoſophie nicht tadeln auch alles des Wiſſens ſich zu bemächtigen, welches in der Erfahrung enthalten ſein möchte. Es iſt darin nichts anderes zu erkennen als das Bemühen der Wiſſenſchaft ihre volle Breite zu geben, nachdem ſie ihre gehörige Tiefe gewonnen hat. Zu dieſer iſt ſie durch den Begriff des Wiſſens gelangt, und ſolange ſie damit beſchäftigt war dieſen Grund ſich auszubauen, konnte man auch bemerken, wie ſie geneigter war ſich zuſammenzuziehen, als durch ihre Ausbreitung über ein weites Gebiet unſicherer Meinungen eine nur äußerlich ſcheinbare, innerlich aber un-

ſichere Stärke zu gewinnen. Jetzt da ſie einen unumſtößlichen Grund in dem vernünftigen Begriff des abſoluten Wiſſens gefunden, wird es ihr billig als Verdienſt angerechnet werden müſſen, wenn ſie in voller Arbeit ſich zeigt das Gebäude der Wiſſenſchaft nach allen Seiten zu erweitern und zu einem vollendeten Syſteme auszuführen. Es frägt ſich allein, ob die abſolute Philoſophie hierzu auf dem rechten Wege iſt, indem ſie keine der Beſchränkungen gelten laſſen will, welche die Erfahrung ihrem Wiſſen ſetzen möchte, indem ſie dadurch aber auch alle die Hülfe verſchmäht, welche die Erkenntniſſe der Erfahrung ihr leiſten würden, wenn ſie ſelbſtändig und in Frieden mit ihr leben könnten.

Aber die Form der abſoluten Philoſophie, von welcher wir reden, glaubt weder der Hülfe der Erfahrung zu ihrem Fortſchreiten zu bedürfen, noch ſie auch nur annehmen zu können. Nicht zu bedürfen, denn ſie traut dem Begriffe des abſoluten Wiſſens, wie ihn die Vernunft als Grundlage alles wiſſenſchaftlichen Denkens ſich entwirft, Kraft genug zu ſich ohne andere Hülfe zu entwickeln und will daher auch die ganze Fülle der Wiſſenſchaft rein aus der Vernunft ziehen. Aber auch nicht annehmen zu können: denn dadurch, daß etwas anderes als die Ausſagen der reinen Vernunft in die Wiſſenſchaft aufgenommen würde, müßte dieſe ihre Reinheit verlieren, und Thieriſches oder Menſchliches, genug etwas, was nicht als allgemeingültig dargethan werden könnte, was mithin dem Zweifel unterworfen wäre, würde dadurch in die Wiſſenſchaft aufgenommen werden, wogegen die abſolute Philoſophie darauf dringen muß, das Göttliche der Vernunft ungetrübt in den Entwicklungen der Wiſſenſchaft darzuſtellen, alles aber als Irrthum zu behandeln, was von den Vorausſetzungen des Thieriſchen oder Menſchlichen ausgeht. Dieſen letzten Punkt müſſen wir zuerſt ins Reine bringen; denn freilich werden wir nicht zugeben können, daß die Sicherheit des Wiſſens, ſeine Allgemeingültigkeit für die Vernunft, welche wir mit Mühe uns erkämpft haben, uns

wieder verloren gehe, und wenn wirklich durch die Erfahrungen etwas die Vernunſt nicht gegen den Irrthum ſicher Stellendes geſetzt ſein ſollte, ſo würden wir uns ſchon entſchließen müſſen ohne alle Berückſichtigung derſelben unſern Begriff des Wiſſens durchzuführen.

Was nun aber zuerſt die Unſicherheit der Erfahrungen betrifft, ſo haben wir zwar ſchon den Skepticismus bemüht geſehen dieſelbe uns darzuthun, und ebenſo fand auch die kritiſche Philoſophie ſie durchaus unfähig uns zur Erkenntniß der Dinge an ſich zu verhelfen. Allein beide waren doch keinesweges geneigt ihr Vorhandenſein in Zweifel zu ſtellen. Wenn nun auch die erſte Form der abſoluten Philoſophie alles außer dem abſoluten Wiſſen und alſo auch alle Erfahrung für Schein erklärte, ſo ſehen wir doch, wie ſie damit auch alle Entwicklung der Wiſſenſchaft ſich abſchnitt, und ihre Einreden werden uns daher wenig kümmern, um ſo weniger, je unverkennbarer es iſt, daß ſie eigentlich das Vorhandenſein der Erfahrung auch anerkennt, indem ſie dieſelbe als Schein beſtreitet. Dagegen die zweite Form der abſoluten Philoſophie, mit welcher wir es hier zu thun haben, giebt ebenfalls das Vorhandenſein empiriſcher Vorſtellungen zu, betrachtet ſie aber als eine Reihe von Entwicklungen, welche ganz außerhalb der wiſſenſchaftlichen Bewegung des Gedankens liegen bleiben müſſe. Dies jedoch müſſen wir geſtehen nicht recht begreifen zu können. Denn ſind dieſe Vorſtellungen wirklich vorhanden, wie ſollte denn wohl die Wiſſenſchaft ſich entſchließen können, ſie unbeachtet zu laſſen? Die Wiſſenſchaft, welche alles weiß oder wiſſen will, darf doch nicht die Augen verſchließen für ein Gebiet, welches in ſeinem Vorhandenſein offenbar irgend einen Antheil an der Wahrheit haben muß. Geben wir auch zu, daß alle Erfahrung uns keine ſichere Zeichen von der Wahrheit der Dinge gewähre, ſo iſt ſie doch als Erſcheinung in uns oder ſonſt wie vorhanden, und als ſolche Erſcheinung hat ſie eine Wahrheit, welche nicht bezweifelt werden kann. Man ſagt

wohl, die Erſcheinungen wären nur als ein Verſchwinden=des vorhanden, welches die Vernunft ſo wie ſie es ſetze, ſo es auch wieder verneine, allein ſelbſt in dieſem Verneinen würde ſie es als geſetzt verneinen müſſen und darin ihr Geſetzt=ſein anerkennen. Wenn der Irrthum der Erfahrungswiſſenſchaften darin beſtehen ſoll, daß ſie in ihren Erfahrungen eine ewige und feſtſtehende Wahrheit gefunden zu haben glauben, ſo müſſen wir ihnen vielmehr in dieſer Anſicht vollkommen beiſtimmen. Denn denken wir die abſolute Wiſſenſchaft, welche alles weiß, ſo werden wir ihr auch zugeſtehen müſſen, daß ſie alle Erſcheinungen weiß, ſie nämlich weiß, als unter dieſen oder jenen Verhältniſſen vorgekommen. Sie muß das die Erſcheinungen Erfahrende eben als das die Erſcheinungen Erfahrende erkennen und mithin auch dieſe empiriſchen Vorſtellungen wiſſen, welchen die abſolute Philoſophie gar keine Stelle in der Wiſſenſchaft zugeſtehen wollte. Selbſt Gott, würden wir ſagen müſſen, wenn wir einen allwiſſenden Gott anzunehmen hätten, muß in ſeinem Wiſſen auch die Erſcheinungen und Erfahrungen wiſſen, welche einmal vorhanden ſind. Und ſo hat unſtreitig eine jede Erſcheinung eine ewige Bedeutung, und das Erkennen derſelben hat eine abſolute Wahrheit in ſich, eine Wahrheit, welche auch noch in der abſoluten Wiſſenſchaft ſtehen bleibt. Daher darf man mit Zuverſicht ſagen, daß der, welcher die Erſcheinung erfährt, damit auch etwas Wahres auffaßt, wenn er es auch unvollkommen, ohne die nothwendigen Ergänzungen auffaſſen ſollte, welche es noch erfahren muß, um als ein Beſtandtheil der vollkommenen Wiſſenſchaft ſich darzuſtellen.

Es iſt aber nicht allein die Unſicherheit der Erfahrungen, weswegen die abſolute Philoſophie ihnen keine Stelle in der Wiſſenſchaft zugeſtehen will, ſondern auch das Vernunftloſe, welches in ihnen liegen ſoll. Denn die abſolute Philoſophie will keiner Entwicklung des Lebens den Namen der Wiſſenſchaft zugeſtehen, welche nicht rein aus der Ver=

nunft ſich erzeugt hat. Nun müſſen wir allerdings anerkennen, daß unſere Erfahrungen von ſinnlicher Erregung ausgehend ein Element in ſich tragen, welches nicht von der Vernunft hergeleitet werden kann. Denn alle ſinnliche Vorſtellungen haben ein beſtimmtes Nicht-Wiſſen in ſich; ſie entſtehen uns, wir wiſſen nicht wie, und mag man daher auch ihre Entſtehung ableiten aus einem ſinnlichen Eindruck, welchen andere Dinge auf uns ausüben, oder aus einer geſetzmäßigen Thätigkeit unſeres Vorſtellungsvermögens oder unſerer Einbildungskraft, ſo bleibt dabei doch immer daſſelbe Ergebniß, daß nämlich etwas anderes als die Vernunft ſie erzeugt, ſei es eine Natur außer uns oder in uns. Die Philoſophie daher, welche alle wahre Wiſſenſchaft auf Philoſophie und alle Philoſophie auf die rein vernünftige Bewegung des Gedankens zurückführen will, wird nicht anſtehen können die ſinnlichen Vorſtellungen und daraus ſich hervorbildenden Erfahrungen als etwas zu betrachten, was keinen wiſſenſchaftlichen Werth hat. Eine ſolche Philoſophie kann ſich nur verneinend gegen alle Ergebniſſe der Erfahrung verhalten, weil ſie in welcher Weiſe auch umgeſtaltet den Makel ihres unwiſſenſchaftlichen Urſprungs an ſich tragen.

Allein wir müſſen nun fragen, was mit dieſen Erfahrungen angefangen werden ſolle. Da ſie doch einmal vorhanden ſind, da ſelbſt die vollkommene Wiſſenſchaft ſie anerkennen muß als unter gewiſſen Verhältniſſen vorkommend, ſo dürfen ſie nicht ſchlechthin abgewieſen werden, ſondern man muß einen Weg ſuchen das, was ſie Wahres enthalten, in die Wiſſenſchaft einzuführen. Dies wird nur dadurch geſchehen können, daß man ſie in rein wiſſenſchaftliche Gedanken verwandelt, indem man ihnen das Nicht-Wiſſen nimmt, welches urſprünglich ihnen beiwohnt, das Nicht-Wiſſen über die Art ihrer Entſtehung. An ſeine Stelle muß dagegen ein Wiſſen geſucht werden, welches nachweiſt, woher dieſe Vorſtellungen, dieſe vorkommenden Erſcheinungen ſtammen und was ſie in der Entwicklung unſerer Vernunft

zu bedeuten haben. Ein ſolches Wiſſen würden wir nun eine Erklärung der Erſcheinungen nennen, nicht in dem beſchränkten Sinn, in welchem man allein aus der urſachlichen Verbindung die Erſcheinungen hat erklären wollen, ſondern in der allgemeinen Bedeutung des Wortes, in welcher man ein jedes Zurückführen des Geſchehens auf ſeine Gründe, mögen ſie in der Natur oder in der Vernunft liegen, mit dieſem Namen bezeichnet. Eine ſolche Erklärung der ſinnlichen Vorſtellungen iſt in der That der abſoluten Philoſophie unerläßlich, welche dieſelben nicht geradezu für bloßen Schein ausgiebt; denn freilich der bloße Schein läßt ſich nicht erklären, weil er grundlos und zwecklos iſt; aber wo etwas vorhanden iſt, da muß die abſolute Philoſophie auch ihre Verpflichtung anerkennen, es auf den vernünftigen Gedanken zurückzubringen, in welchem es gegründet iſt.

Allein indem nun die abſolute Philoſophie es unternimmt, die empiriſchen Vorſtellungen auf ihre wahre Bedeutung zurückzubringen, ſcheint ſie auch ſchon von ihrer Behauptung abzugehen, daß alle dieſe Vorſtellungen gar nichts Wiſſenſchaftliches in ſich enthielten. Denn ſie betrachtet in dieſem Unternehmen offenbar die ſinnlichen Vorſtellungen als Probleme, als Aufgaben für die wiſſenſchaftliche Unterſuchung, und mögen ſolche Aufgaben nun auch noch ſo niedrig in wiſſenſchaftlicher Geltung ſtehen, als ſie immer wollen, ſo ſind ſie doch als ſolche Aufgaben für eine wiſſenſchaftliche Forſchung zu dem Ganzen der Wiſſenſchaft gehörig und als Theile der Wiſſenſchaft anzuſehen. Sie mögen nur Anfänge der Wiſſenſchaft genannt werden; aber Anfänge ſind ſie, in welchen ſchon etwas geſetzt iſt, wenn auch nur eine Frage, welche beantwortet ſein will. In der That jede Philoſophie, welche etwas zu wiſſen, aber noch nicht das vollſtändige Syſtem aller Erkenntniß in ſich zu enthalten behauptet, muß nothwendig zweierlei Arten des Denkens in ſich zulaſſen, einmal ſchon entwickelte Gedanken, welche ein Ergebniß in gewiſſer Weiſe abgeſchloſſen haben, dann aber auch Aufgaben,

welche den Anfang des weitern Forſchens in ſich enthalten, welche daher auf ein noch unbekanntes Ziel hinarbeiten. Dieſe letztern dürfen ebenſowenig aus der Wiſſenſchaft verbannt werden, als die erſtern, wenn nicht das Syſtem der Gedanken zu einem todten Fachwerk herabſinken und den lebendigen Trieb ſeiner Entwicklung verlieren ſoll. Um das Leben der wiſſenſchaftlichen Forſchung zu erhalten, dazu gehört nicht nur, daß man anerkenne, die Wiſſenſchaft ſei noch nicht völlig und in allen Stücken vollendet, ſondern man muß auch in beſtimmter Weiſe anzugeben wiſſen, was noch zu erforſchen ſei, wo die Aufgaben liegen und wie ſie gedacht werden müſſen, deren Löſung uns beſchäftigen ſoll; denn nur die Beſtimmtheit der Aufgabe kann die Beſtimmtheit der Löſung herbeiführen. Soll nun aber im philoſophiſchen Denken die Löſung der Aufgaben gefunden werden, ſo muß daſſelbe auch ein nicht-philoſophiſches Denken vorausſetzen, welches ſeine Aufgaben enthält und zwar eine andere Geltung hat, als das philoſophiſche Erkennen, aber doch auch eine wiſſenſchaftliche Geltung, weil nur auf wiſſenſchaftliche Fragen eine wiſſenſchaftliche Antwort gegeben werden kann.

Wie weit ſind wir nun hiermit gegen die zweite Form der abſoluten Philoſophie gelangt? Sie wird uns nun allerdings, wenn ſie recht ſich begreift, zugeſtehen müſſen, daß ſie das Empiriſche als ſichere Thatſachen der Erſcheinung darſtellend aus dem Kreiſe der Wiſſenſchaft nicht geradezu ausſchließen könne. Sie wird auch ihrer eigenen Anſicht der Wiſſenſchaft folgend eingeſtehen, daß ſie in ihrer Entwicklung ein Doppeltes anzuerkennen habe, einen Punkt, von welchem ſie ausgeht, und einen Punkt, nach welchem ſie ſtrebt; jener möge als Aufgabe, dieſer als Löſung betrachtet werden, und wenn nun dieſer die reine und abſolute Entwicklung der wiſſenſchaftlichen Vernunft enthalten ſollte, ſo würde dagegen von jenem geſagt werden dürfen, daß in ihm die wiſſenſchaftliche Vernunft noch nicht in reiner Wirklich-

keit hervorgetreten, ſondern nur im Durchbruch begriffen ſei, ſo daß ſie im Gange der wiſſenſchaftlichen Bewegung ſelbſt auch wohl etwas nicht rein Vernünftiges annehmen dürfe. In den beiden Beziehungen alſo, in welchen wir bisher die Erfahrung betrachtet haben, in Rückſicht auf ihre nur ſcheinbare Unſicherheit, welche verſchwinde, ſobald ſie auf ihr Gebiet, auf die Erkenntniß der Erſcheinungen, ſich beſchränke, und in Rückſicht auf das in ihr enthaltene Nicht-Wiſſen, welches auch den erſten Schritten der Philoſophie beiwohne, ſolange aus ihren Problemen noch nicht die volle Einſicht der Vernunft ſich entwickelt habe, könne die abſolute Philoſophie alles in ſich aufnehmen, was in der Erfahrung enthalten ſei. Allein ſie wird nun dennoch behaupten können, daß ſie der Hülfe der Erfahrung zu ihrem Fortſchreiten nicht bedürfe, indem ſie der Kraft der Vernunft vertraut, welche aus ihrem Begriffe des abſoluten Wiſſens alle Probleme ſich ſelbſt entwerfen und ſich ſelbſt zur Löſung bringen werde. Dies iſt der zweite Punkt in dieſem Streite zwiſchen Philoſophie und Erfahrung, welchen wir noch zu betrachten haben.

Geſetzt auch, man wollte den empiriſchen Wiſſenſchaften zugeſtehen, daß ſie der Philoſophie ihre Aufgaben ſtellten oder ſtellen hülfen, ſo würde doch daraus noch keinesweges die Selbſtändigkeit ihrer Erkenntniſſe hervorgehen, ja es würde dabei immer noch in Frage bleiben, ob ſie eine Erkenntniß uns gewährten; wenigſtens ihre Anſprüche auf eine ſolche Erkenntniß müßten ſehr beſchränkt werden. Sollte die Natur des empiriſchen Denkens nämlich darin beſtehen, daß es Fragen für die weitere Unterſuchung aufſtellte, ſo würde man ſagen dürfen, es enthielte an ſich gar keine Erkenntniß: denn die Erkenntniß ſoll erſt in der Antwort uns zuwachſen; ſondern es bezeichnete nur die verneinende Seite an der Entwicklung des wiſſenſchaftlichen Gedankens, die Seite des Bewußtſeins, von welcher aus uns klar wird, daß unſer gegenwärtiger Gedanke noch einen Mangel an ſich

trage und einer Ergänzung bedürfe. Und wenn nun ferner die Philoſophie die Antworten auf die Fragen der Empirie zu finden wüßte, ſo würde dadurch auch klar werden, daß die empiriſchen Wiſſenſchaften nichts wüßten, was die Philoſophie nicht auch wüßte und zwar in einer vollkommenern Weiſe wüßte. Nur eine kurze Friſtung ihres Lebens würden wir ihnen in der That erbeten haben, wenn es ſo ſich verhielte, daß alles, was ſie vorbringen, nur in Fragen beſtünde, welche alsbald von der Philoſophie gelöſt würden und in das philoſophiſche Gebiet übergingen. Ja es würde ſich alsdann ſogar zeigen, daß nicht eigentlich die empiriſchen Wiſſenſchaften die Fragen vorlegten, ſondern die Philoſophie, denn nun würde offenbar werden, daß ſie nur daraus entſtünden, daß die Philoſophie in jedem Punkte ihrer Bewegung ſich bewußt wäre, wie noch ein verneinendes Moment an demſelben ſich vorfände, welches nur vermittelſt des Begriffes vom abſoluten Wiſſen, dem Maaße einer jeden wiſſenſchaftlichen Vollkommenheit und Unvollkommenheit, geſchehen könnte. Auf ſolche Weiſe alſo würden wir dennoch genöthigt ſein nur eine wiſſenſchaftliche Entwicklung der Gedanken anzuerkennen, die philoſophiſche.

Mit dieſem Ergebniſſe jedoch würden die empiriſchen Wiſſenſchaften ſich nicht zufrieden geben können. Allerdings mögen ſie wohl anerkennen, daß in ihren Gebieten kein reines abgeſchloſſenes Wiſſen vorkomme, daß daher auch ein jeder Gedanke, welchen ſie erzeugen, noch eine Frage an die Zukunft enthalte; aber ſie verſchmähen es von der Philoſophie die Antwort auf ihre Fragen zu entnehmen; ſie meinen nur, durch eine ihnen eigene Methode ließen ſich dieſe Fragen beantworten; man müſſe von der Erfahrung, in deren Gebiet ſie ſich bewegen, auch die Antwort erwarten. Und hierbei berufen ſie ſich nicht allein, wie wir früher ſahen, auf ihre unabhängig einherſchreitende Geſchichte, ſondern ſogar auf die Vorſchriften der Philoſophie, welche ihnen geböten, ihre Methode oder Denkweiſe rein zu erhalten von ei-

ner jeden fremdartigen Einmiſchung. Hiernach müßten wir ihnen wohl das Recht zugeſtehen auch die ſchönſten philoſophiſchen Erfindungen von ſich zurückzuweiſen oder wenigſtens nur als Hypotheſen zu betrachten, auf deren Beſtätigung durch die Erfahrung, durch Beobachtung und Verſuch, ſie ausgehen können, wenn Muße und Neigung es ihnen verſtatten. Wenn aber dies der Fall ſein ſollte, ſo würde eben dadurch bewieſen ſein, daß die philoſophiſchen Gedanken an ſich noch nicht vollendete Einſicht gewährten, ſondern noch einer Ergänzung durch andere Erkenntniſſe, durch die Erkenntniſſe der Erfahrungswiſſenſchaften, bedürftig wären.

Dies muß uns zu einer weitern Unterſuchung über das Verhältniß der empiriſchen Wiſſenſchaften zur Philoſophie auffordern. Wir haben es bis jetzt nur von einer Seite betrachtet, von der Seite der Philoſophie; es dürfte nicht zu verwundern ſein, wenn es deswegen auch nur einſeitig von uns aufgefaßt ſein ſollte. Die abſolute Philoſophie, ſahen wir, wollte nicht allein nur Fragen in dem empiriſchen Denken anerkennen, ſondern behauptete auch, daß es nur Fragen für ſie, Fragen, welche ſie beantworten könnte, aufzuwerfen habe. Das empiriſche Denken leugnet nun keinesweges, daß es Fragen aufwerfe, Erſcheinungen oder Thatſachen uns darſtelle, deren Grund zu erforſchen ſei; von allen ſeinen Theilen vielmehr wird es anerkennen, daß ſie einer großen Frage angehören, der Frage nach dem Grunde aller Dinge; aber es behauptet, daß die Frage nicht ohne ſeine Hülfe beantwortet werden könne. Wenn die abſolute Philoſophie daher im Irrthum ſein ſollte, ſo würde dieſer darin zu ſuchen ſein, daß ſie annimmt, ſie ſelbſt könne ohne Hülfe der Erfahrung die Fragen der Empirie beantworten. Hierüber müſſen wir eine Entſcheidung ſuchen, indem wir die Beſchaffenheit dieſer Fragen in Unterſuchung nehmen.

Das entſcheidende Moment ſpringt uns aber ſogleich in das Auge, wenn wir nur den Zuſammenhang der empiriſchen Wiſſenſchaften betrachten. Keine von ihnen wird ſagen

wollen, daß die von ihr unterſuchten Thatſachen zur Genüge erörtert und zur Erkenntniß gebracht werden könnten ohne die Hülfe aller übrigen. Alle empiriſche Wiſſenſchaften betrachten ſich als ein Ganzes und ſcheuen es daher auch nicht die eine von der andern zu borgen. Wenn wir irgend einen Theil aus dem Fluſſe der Erſcheinung herausnehmen, um ihn in einer einzelnen Wiſſenſchaft geſondert zu behandeln, ſo erſcheint uns dies immer als eine gewiſſe Willkür, welche nur dadurch gerechtfertigt werden kann, daß wir die Menge der Erſcheinungen zu theilen haben, weil wir ſie in ihrem vollſtändigen Zuſammenhange zu überſehen zu ſchwer finden, und es geſchieht nur mit dem Vorbehalte, nachdem wir zu größerer Einſicht im Einzelnen gelangt ſind, die Theile der Erfahrung wieder zu einem Ganzen zu verbinden. Was im Raume zuſammen iſt, das greift Eins ins Andre ein, und das Eine von dem Andern abgeſondert zu unterſuchen, das heißt eben nur eine unvollkommene Anſicht deſſelben faſſen; in der Folge der Zeiten ſtellt ſich uns ein ununterbrochener Zuſammenhang dar. Es muß als ein allgemeines Geſetz der Erfahrung angeſehen werden, daß Gründe und Folgen, Urſachen und Wirkungen alle Erſcheinungen, vergangene, gegenwärtige und zukünftige, zu einem Ganzen verketten. Hiergegen wird die Philoſophie nichts einzuwenden haben, vielmehr dringt ſie am meiſten darauf, daß dieſe Grundſätze für die wiſſenſchaftliche Betrachtung der Erfahrung aufrecht erhalten werden; auch ſucht ſie einen ſolchen Zuſammenhang in ſich ſelbſt darzuſtellen, indem ſie die Bewegung des wiſſenſchaftlichen Gedankens ohne Unterbrechung in gleichmäßiger Abfolge durchführen will.

Hieraus würde ſich nun ergeben, daß nicht einzelne Momente der Erfahrung als Aufgaben für das philoſophiſche Denken betrachtet werden könnten, ſondern nur die ganze Erfahrung eine ſolche große Aufgabe ſei, welche daher auch für ſich, abgeſondert von der philoſophiſchen Erkenntniß, durchgeführt zu werden verdiente. Demnach würde es auch nicht

der Philoſophie zuſtehen beſondere Momente aus der Mitte der empiriſchen Wiſſenſchaften herauszunehmen, um ſie ſich anzueignen, indem ſie dieſelben erklärte; vielmehr ein ſolches Verfahren würde nothwendig zu Irrthümern führen müſſen, indem es Gegenſtände der Unterſuchung aus dem nothwendigen Zuſammenhange herausreißt, in welchem allein ſie richtig verſtanden werden können. Nur ein Einwurf dürfte uns hier noch von der zweiten Form der abſoluten Philoſophie gemacht werden. Indem ſie nämlich gewohnt iſt die Reihe wiſſenſchaftlicher Entwicklungen, ja die Reihe des Geſchehens überhaupt, welche Gegenſtand unſerer Erfahrung wird, als eine fortſchreitende Erfüllung des allgemeinen Begriffs vom abſoluten Wiſſen zu betrachten, kann ſie annehmen, daß eine jede frühere Stufe der Entwicklung durch die ſpätere Stufe zur genügenden Einſicht ihrer Bedeutung gebracht werde, indem ſie als Mittel erſcheint, um dieſe als ihren Zweck zu erreichen. Allein ein ſolcher Einwurf würde uns noch deutlicher in das Licht ſetzen, wie das Empiriſche unſeres Bewußtſeins nur in ſeinem vollſtändigen Zuſammenhange auch vollſtändig zur Einſicht gebracht werden könnte. Denn von einer jeden Stufe der Entwicklung des wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins iſt daſſelbe zu ſagen, daß ſie nur als Übergang zu einer folgenden Entwicklungsſtufe begriffen werden kann und daß alſo eine vollſtändige Einſicht in ihre Bedeutung nicht möglich iſt, ſolange dieſe nicht hervorgetreten. Dies gilt daher auch von der Entwicklungsſtufe, auf welcher wir gegenwärtig ſtehen, und wenn alſo dieſe noch nicht vollſtändig erkannt iſt ihrer wahren Bedeutung nach, ſo bleibt auch nothwendig in der Erklärung, welche ſie von den frühern Stufen gewährt, noch eine Dunkelheit zurück. Erſt wenn wir ſagen könnten, der Begriff des abſoluten Wiſſens ſei vollkommen erfüllt, alles alſo ſei erkannt, was der Wiſſenſchaft angehören könne, und für die Wiſſenſchaft daher gebe es keine Zukunft mehr, erſt alsdann würde eine genügende Erklärung der Thatſachen vorhanden ſein.

Demnach müſſen wir die Annahme der abſoluten Philoſophie, daß es neben ihr kein anderes Wiſſen gebe, als eine Anmaaßung betrachten, welche die Bedeutung der Erfahrung verkennt und die richtige Durchführung des philoſophiſchen Gedankens gefährdet. Die Erfahrung, haben wir geſehen, gewährt ein wahres Wiſſen, welches ohne Irrthum, ohne auch nur der Meinung Raum zu geſtatten durchgeführt werden kann, ſobald es allein darauf beſchränkt wird den Verlauf der Erſcheinungen uns vorzuführen. Die Philoſophie darf es nicht wagen aus dieſem Verlaufe heraus, der in ununterbrochener Reihe aufgefaßt werden ſoll, einzelne Momente ſich anzueignen, weil ſie nur willkürlich darin verfahren und dieſe Momente entſtellen würde. Deswegen haben die empiriſchen Wiſſenſchaften eine Geſchichte für ſich und dürfen von der Philoſophie keine Gefahr fürchten, obwohl die Erkenntniß, welche ſie gewähren, nur als eine untergeordnete angeſehen werden kann, weil ſie lediglich einer allgemeinen Aufgabe angehört, der Aufgabe die Erſcheinungen zu erklären. Dieſe Aufgabe ſtellen die empiriſchen Wiſſenſchaften uns immer vollkommener in das Licht, indem ſie die Erſcheinungen uns immer vollſtändiger erkennen laſſen; ſie aber zu löſen in rein wiſſenſchaftlicher Weiſe werden wir erſt alsdann unternehmen dürfen, wenn die Geſammtheit und mit ihr der Zuſammenhang aller Erſcheinungen uns vorliegt. Alsdann, werden wir ſagen müſſen, wird auch die Philoſophie die Hülfe der Erfahrung in Anſpruch zu nehmen haben, um ihrer Aufgabe zu genügen und das vollkommne Wiſſen darzuſtellen, welchem die Erkenntniß der Erſcheinungen nicht fehlen darf. Bis zu dieſem endlichen Abſchuſſe aller Erkenntniß aber müſſen beide Arten der Wiſſenſchaft, die empiriſche und philoſophiſche, neben einander herlaufen und von einander geſondert gehalten werden.

Je entſchiedener wir nun auf eine ſolche Abſonderung verſchiedener Gebiete der Wiſſenſchaft zu dringen haben, um ſo ſtärker werden wir auch fordern müſſen, daß der chara-

kteriſtiſche Unterſchied beider uns deutlich werde, daß aber auch ihr Zuſammengehören und Zuſammenwirken zur Erreichung ihres gemeinſamen Zieles in einem ſichern Bewußtſein anerkannt werde. Dies ſind die Aufgaben, welche wir jetzt noch zu löſen haben.

Was zuerſt den Charakter des empiriſchen Denkens betrifft, ſo haben unſere frühern Unterſuchungen uns ſchon hinlänglich vorbereitet ſeinen wiſſenſchaftlichen Gehalt nur darin zu ſuchen, daß es die Erſcheinungen uns erkennen lehrt. So wie es darüber hinausgeht und die Erſcheinungen zu erklären ſucht oder in ihnen Zeichen beſtimmter Gegenſtände erblickt, welche ſo oder ſo beſchaffen ſein ſollen, geräth es in das Gebiet der unſichern Meinungen und verliert den wiſſenſchaftlichen Charakter. Die Erſcheinungen aber verfolgt es, ſoweit als ſie nur immer erkennbar ſind, welches denn freilich immer nur in einem beſchränkten Gebiete wird ſtattfinden können, ſolange noch nicht alle Erſcheinungen zur Wirklichkeit gekommen ſind. Denn was in der Zukunft liegt, das iſt der Erfahrung unzugänglich. Nur das Wirkliche daher werden die empiriſchen Wiſſenſchaften in ſeiner Erſcheinung auffaſſen können.

Anders iſt es mit den Erkenntniſſen der Philoſophie. Wir bemerkten ſchon früher, daß, wenn ſie von dem Begriffe des abſoluten Wiſſens ausgehend die wiſſenſchaftliche Entwicklung ſich zu erklären ſuche als ein Durchgehen durch mehrere Entwicklungsſtufen, von welchen eine jede frühere ihre Bedeutung nur darin habe, daß ſie zu der folgenden führe, ſie dadurch den Begriff des Zweckes oder des Zieles in ihre Denkweiſe aufnehme. Dieſer Begriff führt nun in der That über das Wirkliche hinaus; denn das abſolute Wiſſen, welches als Maaßſtab für einen jeden beſondern Denkact anerkannt werden ſoll, kann nicht als wirklich angeſehen werden, ſolange die wiſſenſchaftliche Bewegung noch fortdauert. Daher fanden wir auch ſchon den Skepticismus und die kritiſche Philoſophie damit beſchäftigt, das wirkliche Denken

mit einem Begriffe des Wiſſens zu vergleichen, von welchem ſie ſelbſt meinten, daß er niemals für uns wirklich ſein könne. Die abſolute Philoſophie hat nun zwar dieſe Meinung hinter ſich gelaſſen, ſie behauptet, das Wiſſen, welches die Vernunft zu verwirklichen ſtrebe, ſei ihr auch erreichbar; ſie ſetzt es als einen wahren Zweck unſeres wiſſenſchaftlichen Strebens, aber wenn ſie nur einigermaaßen zum Bewußtſein über ſich ſelbſt gelangt iſt, ſo wird ſie auch anerkennen, daß in ihr ſelbſt das Wiſſen in ſeiner vollendeten Geſtalt als vollkommene Wiſſenſchaft, als das Wiſſen aller Erſcheinungen und aller Gründe der Erſcheinungen noch nicht zur Wirklichkeit gekommen iſt. Demnach unterſcheidet ſich die Philoſophie vom empiriſchen Wiſſen weſentlich dadurch, daß dieſes mit dem Wirklichen in der Erſcheinung es zu thun hat, jene aber mit einem Zwecke, welcher alle Wirklichkeit überſteigt. Man wird den Begriff des Wiſſens einen überſchwenglichen, einen tranſcendentalen Begriff nennen können, denn die Forderung, welche er unſerer Vernunft ſtellt, iſt von ſolcher Art, daß ſie niemals befriedigt werden kann, in irgend einer Grenze des Lebens. Das Leben iſt nicht denkbar ohne Entwicklung, d. h. ohne Werden eines Neuen, welches ſo wie es wirklich wird, ſo auch erſt zum Bewußtſein und zur Erkenntniß kommen kann. Daher ſetzt jede Stufe der wiſſenſchaftlichen Entwicklung, welche wir erreicht haben mögen, noch eine zukünftige Erkenntniß und ein Nicht-Wiſſen voraus, welches in dem vollkommenen Wiſſen, d. h. in dem Ziele der Philoſophie, verſchwunden ſein ſoll; und dieſes Ziel ſelbſt kann alſo die Philoſophie nur als ein ſolches betrachten, welches eine jede Entwicklung des Lebens überſteigt. Ihr Begriff des Wiſſens iſt ein Ideal, welches zwar als erreichbar geſetzt wird, aber nicht als erreicht in einem noch unvollendeten Leben.

So wie nun der Begriff, welchen die Philoſophie zur Grundlage ihrer Unterſuchungen macht, von ſolcher idealer Bedeutung iſt, ſo müſſen auch alle die Begriffe, welche ſie

ihm entlockt, eine ſolche ideale Bedeutung in ſich tragen. Sie ſtellen Forderungen an uns, welche wir in unſerem wiſſenſchaftlichen Leben befriedigen ſollen, welche aber zur Genüge zu befriedigen die Unvollkommenheit unſeres gegenwärtigen Lebens uns verhindert. Es iſt wohl zuweilen die Forderung an die Philoſophie geſtellt worden, daß ſie das Wirkliche erkennen ſolle; ihre Beſchäftigung dagegen mit dem Idealen hat man als leere Träumerei verſchrieen. Aber in der That jene Forderung beachtet das Weſen der Philoſophie nicht. Wir wollen nur auf die Weiſe der formalen Logik aufmerkſam machen, welche denn doch wohl richtig betrieben als eine philoſophiſche Wiſſenſchaft ſich behaupten möchte. Sie lehrt uns nicht erkennen, wie wir wirklich denken, ſondern wie wir denken ſollen. Die vollſtändigen Begriffe, welche ſie fordert, welche nur in einem vollſtändigen Syſteme der Begriffe ſich völlig entwickelt haben würden, ſind wirklich nie dageweſen; Keiner hat ſie in ſolcher Vollſtändigkeit jemals gedacht; es ſind ideale Forderungen, welche aus dem Begriffe des Wiſſens ſich hervorarbeiten. Aber leere Träumereien ſind ſie darum nicht, ſondern in ihnen wohnt die lebendige Kraft unſerer Vernunft; der Begriff des Wiſſens iſt wirkſam in uns, in unſerm Triebe wirkt er Gedanken ſchaffend und geſtaltend; ein jeder hat ſeine Gewalt anzuerkennen, welcher wiſſenſchaftlich forſchend ihn zu verwirklichen ſich getrieben fühlt; da giebt er als ein geiſtig ſich emporarbeitender Keim der Entwicklung ſich zu erkennen.

Auf ſolche Weiſe ſtellen ſich alſo das philoſophiſche und das empiriſche Denken einander gegenüber, beide von einander geſonderte Wiſſenſchaften ausbildend, welche niemals in der Entwicklung unſeres Lebens in einander aufgehen wollen. Deſſenungeachtet kann man ihr Zuſammengehören nicht verkennen. Die Philoſophie, indem ſie von dem Begriffe des Wiſſens ausgeht, ſtellt das Ziel unſeres wiſſenſchaftlichen Strebens dar, und indem ſie fordert, daß dieſes Ziel wirklich erreicht werden ſolle, deutet ſie auch einen Zuſam-

menhang an zwiſchen dem, was gefordert wird, und zwiſchen dem, was iſt. Sie fordert, um ihr Streben nach dem Wiſſen als ein vernünftiges begreifen zu können, daß auch die Bedingungen, unter welchen die Erreichung des Wiſſens ſteht, wirklich ſein müſſen; ſie ſetzt daher etwas, was nicht anders ſein könne, als die nothwendige Bedingung, unter welcher allein das wiſſenſchaftliche Leben gedeihe. Dies iſt die nothwendige Grundlage der Vernunft, die Natur, welche die Vernunft zu ihrer Vorausſetzung hat, der Anfangspunkt ihres Strebens. Sie ſetzt aber auch einen Endpunkt dieſes Strebens, welches ſie im Geiſte, jedoch nur im Allgemeinen, ſchaut. Dies iſt der Begriff des Wiſſens, welcher den Trieb der Entwicklung, nicht aber die Entwicklung ſelbſt in ſich trägt. Daher darf auch nicht verkannt werden, daß dieſer Begriff ſich ſelbſt mit der Beſchränkung ſetzt, daß in ihm die Vollendung des Wiſſens noch nicht liege, ſondern nur allmälig durch eine Reihe von Naturbedingungen hindurch ſeine volle Bedeutung heraustreten ſolle. Beide Punkte werden nun durch ihre Mitte, durch das Leben der Vernunft, welche das Wiſſen zu verwirklichen ſtrebt, mit einander verbunden. Und eben dieſe Mitte des Lebens iſt es, welche zwar nicht in ihrer ganzen Ausdehnung, aber doch ſoweit ſie bisher in die Wirklichkeit eingetreten, das empiriſche Denken uns darzuſtellen hat. Denn weil der Begriff des Wiſſens dem philoſophiſchen Gedanken nur im Allgemeinen beiwohnt, ſo vermag er auch nicht aus demſelben die Wirklichkeit des wiſſenſchaftlichen Lebens abzuleiten. Und hierin zeigt ſich alſo das philoſophiſche Denken mangelhaft und deutet auf ſeine empiriſche Ergänzung hin. Das empiriſche Denken dagegen, indem es nur die Mitte des Lebens und ſeiner Erſcheinungen im Auge hat, vermag dieſe ſelbſt nicht zu begreifen; es kennt den Grund der Erſcheinungen nicht, welcher eben nur darin liegt, daß von einem gegebenen Anfange aus die Vernunft ihren Zweck durch alle Naturbedingungen hindurch erreichen ſoll. Deswegen erkennt auch das

empiriſche Denken, wenn es ſich ſelbſt begreift, eine andere Art der Wiſſenſchaft an, welche zu ſeiner Ergänzung dienen ſoll, und dieſe iſt in dem philoſophiſchen Denken zu ſuchen, welches, indem es Anfang und Ende des wirklichen Lebens im Auge hat, die Gründe deſſelben nach Möglichkeit zu umfaſſen ſtrebt.

Wir haben uns in dieſen Unterſuchungen an die Anſicht der zweiten Form der abſoluten Philoſophie vielleicht zu nahe angeſchloſſen, als daß es nicht rathſam ſein ſollte nun noch einmal weniger abhängig von derſelben das Verhältniß zwiſchen dem empiriſchen und dem philoſophiſchen Wiſſen hier überſichtlich darzulegen. Im philoſophiſchen Denken arbeitet ſich das rein wiſſenſchaftliche Streben nach unbedingter Erkenntniß hervor aus den mancherlei Hemmungen und unlautern Bedingungen, welche es im Leben findet. Zu ſeiner Richtſchnur, zu dem Maaße, nach welchem alles gemeſſen werden ſoll, entwirft es den Begriff des Wiſſens, und dieſen entwickelt es alsdann in immer beſtimmtern Formen, die allgemeinen Bedingungen, unter welchen allein das Wiſſen möglich iſt, ſich darſtellend und nachweiſend, wie das Sein ſein müſſe, damit es gedacht werden, wie das Denken ſein müſſe, damit es das Sein denken könne, und hiervon alle die Meinungen abſondernd, welche im Leben aus nicht rein wiſſenſchaftlichen Zwecken, ungenau und unſicher mit unſerem Denken ſich zu vermiſchen pflegen. Allein ſo wie der Begriff des Wiſſens nur im Allgemeinen dabei uns gegenwärtig iſt und nicht erfüllt von den Beſonderheiten, welche im vollkommenen Wiſſen uns zur Erkenntniß gekommen ſein müſſen, ſo läßt ſich auch hieraus keine vollkommene Wiſſenſchaft bilden, ſondern nur eine Lehre von den allgemeinen Geſetzen des Seins und des Denkens. Neben dieſer bleiben nun die beſondern Erſcheinungen des Lebens liegen, welche als ſolche unbezweifelt vorhanden ſind und eine Maſſe empiriſcher Thatſachen bilden. Sie können ebenfalls rein wiſſenſchaftlich aufgefaßt werden, indem man alle unſichere Mei-

nungen davon abſondert, und alsdann bezeichnen ſie nur die Erſcheinungen des wirklichen Lebens, in welchen die Vernunft zur Entwicklung kommt, eine Wirklichkeit, welche nicht rein begriffen werden kann aus unſerer Erkenntniß ihres Zwecks, weil wir dieſen Zweck noch nicht erreicht und daher auch in unſerm Bewußtſein noch nicht völlig gegenwärtig haben, auf welcher Stufe unſerer vernünftigen Bildung wir auch in wiſſenſchaftlicher Beziehung ſtehen mögen. Wir erfahren dieſe Stufe unſerer Bildung, wie ſie bedingt wird theils durch die Natur, welche unſere Empfindung und unſer Denken erregt, theils durch die in uns wirkſame Vernunft; aber warum wir eben auf dieſer Stufe ſtehen, wiſſen wir nicht zu ſagen, weil weder der Zweck unſeres Lebens, noch alle die Bedingungen, unter welchen er erreicht werden ſoll, uns vollſtändig bekannt ſind. Deswegen müſſen wir uns vorläufig damit begnügen ihr Vorhandenſein anzuerkennen, die Erforſchung ihrer Gründe aber der Zukunft vorbehalten.

Nur noch ein Punkt dürfte hierbei zu erörtern ſein. Unter den einzelnen Wiſſenſchaften nämlich, welche der Philoſophie ſich gegenüberſtellen, befindet ſich auch ein Kreis von Erkenntniſſen, welcher es mit dem Thatſächlichen der Erſcheinungen nicht zu thun zu haben ſcheint, welcher ſeine Ergebniſſe auch nicht aus der Erfahrung ſchöpft, ſondern rein aus Begriffen der Vernunft; wir meinen die Mathematik. Nach dem, was wir über das Verhältniß der Philoſophie und der empiriſchen Wiſſenſchaften zu einander geſagt haben, dürfte es nun die Frage ſein, ob die Philoſophie nicht das Geſchäft zu übernehmen habe, alles zu entwickeln, was ohne Vorausſetzung einer beſtimmten Erſcheinung, wie ſie die Erfahrung ergiebt, als reine Bedingung des wiſſenſchaftlichen Denkens ſich entwickelt, und daß hierzu alles Denken der Mathematik gehöre, kann nicht bezweifelt werden. Um jedoch durch dieſe Frage nicht zu ſehr in das Weite geführt zu werden, wollen wir nur bemerken, daß die Mathematik

ihrem Inhalte und Zwecke nach dem empiriſchen Denken wenn auch nicht angehört, doch ſich anſchließt und eben dadurch vom philoſophiſchen Denken ſich abſondert. Denn alle ihre Unterſuchungen gehen nur darauf aus uns zu lehren, welche Verhältniſſe in den Formen der Erſcheinung, in Raum und Zeit, vorkommen können, und ein genaues Maaß dieſer Verhältniſſe zu gewinnen. Daher iſt auch eine Anwendung auf die genaue Meſſung der Erſcheinungen ihrer allgemeinen Form nach ihr verſtattet, ja man darf in ſolcher Anwendung ihren eigentlichen Zweck ſehen. Sie will uns ein Mittel gewähren genauer, als dies allein durch die ſinnliche Wahrnehmung vollführt werden kann, das räumliche und zeitliche Verhältniß der Erſcheinungen zu einander zu beſtimmen, und daher dient ſie den Erfahrungswiſſenſchaften und ſchließt ſich ihnen an. Die Philoſophie dagegen, welche alles nach dem idealen Maaße des Zwecks zu begreifen ſtrebt, kann ſich mit ihrer Entwicklung nicht beſchäftigen, ſondern nur inſofern würde ſie von ihr einen Nutzen ziehen können, als ſie ſchon zu einer beſtimmten Erkenntniß der Erſcheinungen geführt hätte und es nun darauf ankäme die Zwecke der Vernunft in der Wirklichkeit der Erſcheinungen wiederzuerkennen.

Wenn nun aber die Philoſophie erfüllt iſt von dem Bewußtſein, daß es nur eine Wahrheit gebe und nur nach einer Wiſſenſchaft geſtrebt werden ſolle, ſo muß ſie auch in ihrer Trennung von den empiriſchen Wiſſenſchaften den Beweis ihrer Unvollkommenheit ſehen. Dies eben iſt es, was die abſolute Philoſophie nicht zugeben will; worin aber wir uns gänzlich von ihr losſagen müſſen. Wenn ſie auch in ihrer zweiten Form einzugeſtehen geneigt iſt, daß ihre gegenwärtige Ausbildung mangelhaft ſei, daß ſie die Schranken der Zeit an ſich trage und über den gegenwärtigen Standpunkt wiſſenſchaftlicher Bildung ſich nicht erheben könne: ſo trägt ſie ſich doch herum mit einem Ideale der Philoſophie, welches dem Begriffe dieſer Wiſſenſchaft widerſpricht, und meint das Ganze aller wiſſenſchaftlichen Leiſtungen ihrer Zeit

in ſich umfaſſen zu können, meint auch, die Form der Phi-loſophie ſei dazu geeignet, einſt alle Wiſſenſchaft in ſich zu vollenden. Wir dagegen müſſen anerkennen, daß die Form der Philoſophie ſelbſt eine unvollkommene iſt, weil ſie noch ein anderes Wiſſen außer ſich hat, weil ſie lediglich die idea-len Forderungen, welche im Begriffe des Wiſſens liegen, zu entwickeln, damit aber die Erkenntniß des Wirklichen, des Realen nicht zu vereinigen vermag. Sie bewahrt ſich zwar das Bewußtſein des wiſſenſchaftlichen Ziels, aber um es rein zu erhalten von den Beſchränkungen der Wirklichkeit, weil dieſe in der Unvollkommenheit des Lebens immer unvollkom-men bleiben muß, ſoll ſie ſich hüten mit dem empiriſchen Wiſſen ſich zu vermiſchen. So iſt denn das philoſophiſche Denken nicht weniger als das empiriſche mit einem Nicht-Wiſſen behaftet; es iſt das Nicht-Wiſſen des Wirklichen, in der Erfahrung Hervorgetretenen, was der Philoſophie an-klebt, was ſie in ſich anerkennen muß, ſobald ſie einſieht, daß ſie die übrigen, auf die Erkenntniß der Erfahrung ge-richteten Wiſſenſchaften nicht zu erſetzen vermag. Eben dies muß ſie davon überzeugen, daß ſie in dem eigenthümlichen Gange ihrer Entwicklung niemals das Wiſſen ohne Beſchrän-kung erzeugen kann. Ihr Name, welchen ſie von ihrer Liebe zur Weisheit führt, wird ihr immer mit Recht zukommen, nicht weil ſie gar keine Erkenntniß in ſich entwickelt, viel-mehr iſt ſie ihrem Weſen nach beſtrebt, in der ſtrengen Form einer Wiſſenſchaft ſich auszubilden und eine ſyſtematiſche Ein-ſicht in die Forderungen unſerer Vernunft zu gewähren, aber weil ſie nur das Ideal der Wiſſenſchaft uns entwickelt ohne es in ſich mit allen Beſonderheiten der Erfahrung erfül-len zu können. Die Philoſophie hat daher ein höhe-res Wiſſen anzuerkennen, als ſie ſelbſt gewähren kann; ſie muß ſich ſelbſt vorausſagen, daß ſie ihre eigene Geſtalt zu zerbrechen hat, um das Ziel ihrer Beſtrebun-gen zu erreichen und das Wiſſen in ſeiner vollende-ten Geſtalt hervorzubringen, welches nur in der Vereinigung

des philoſophiſchen mit dem empiriſchen Denken gefunden werden kann.

Dieſe vollendete Geſtalt des Wiſſens werden wir nun freilich in dem noch unvollendeten Leben nicht zu gewinnen vermögen; erſt in der Vollendung aller Vernunft, erſt wenn dieſe ihre Beſtimmung erreicht hat, kann ſie uns gegenwärtig ſein; aber ſo wie alles, was noch als zukünftiger Zweck uns vorſchwebt, doch in unſerem gegenwärtigen Leben ſich vorbereitet, ſo werden wir auch jetzt ſchon ein Streben nach dieſer Vereinigung der Philoſophie mit der Erfahrung in uns gewahr werden können. Man wird jedoch nicht erwarten, daß dieſes höhere und wahrhaft allgemeine Gebiet des wiſſenſchaftlichen Denkens in irgend einer abgeſchloſſenen Wiſſenſchaft ſich darſtellen werde. Denn nach unſern frühern Auseinanderſetzungen muß es uns einleuchten, daß Ideal und Wirklichkeit in keiner Entwicklung des Lebens, um einen Ausdruck der Mathematik zu gebrauchen, ſich vollſtändig dekken und daher vollſtändig vereinigt werden können. Solange das Leben in ſeiner Entwicklung fortgeht, kann auch nur ein Streben geſetzt ſein Philoſophie und Erfahrung mit einander auszugleichen und in der Wirklichkeit das Ideal darzuſtellen. Die Verbindung beider Arten wiſſenſchaftlicher Gedanken kann daher nur eine unvollkommene ſein, nicht eine wirklich abgeſchloſſene Verbindung, ſondern nur eine Annäherung an dieſelbe. Den Kreis der Gedanken, in welchem eine ſolche Verbindung verſucht wird, können wir das allgemeine wiſſenſchaftliche Leben nennen, welches alle Ergebniſſe wiſſenſchaftlicher Forſchung mit einander in Berührung bringt und einem gemeinſamen Ziele zuführt. Nicht die Philoſophie, nicht die empiriſchen Wiſſenſchaften ſind dazu beſtimmt die vollendete Wiſſenſchaft zu erzeugen, beider Ergebniſſe vielmehr nimmt das allgemeine wiſſenſchaftliche Leben in ſich auf und mit einander ſie verbindend geſtaltet es ein höheres Drittes daraus.

Dies iſt eine ſo einleuchtende Wahrheit, daß ſie kaum

eines weitläufigen Beweiſes bedürfen würde, wenn nicht Vorurtheile zu bekämpfen wären, welche in der einſeitigen Betreibung der Wiſſenſchaften ihren Grund haben. Streng genommen befinden wir uns in der Betreibung jeder Wiſſenſchaft in einer einſeitigen Thätigkeit unſeres Denkens. Wir ſehen dabei ab von aller übrigen Bildung unſerer Vernunft, welche außerhalb dieſer Wiſſenſchaft liegt. Wir ſind dabei genöthigt lediglich auf das unſere Aufmerkſamkeit zu richten, was der Form dieſer Wiſſenſchaft gemäß iſt. Dieſe Einſeitigkeit tritt beſonders in der Entwicklung der philoſophiſchen und der empiriſchen Wiſſenſchaft hervor. In der letztern müſſen wir alle Gedanken entfernt halten, welche irgendwie die Unbefangenheit unſerer Beobachtung ſtören könnten; jede vorgefaßte Anſicht von der Bedeutung der Erſcheinungen, ſelbſt wenn ſie philoſophiſch vollkommen ſich rechtfertigen ließe, würde doch nur als ein Vorurtheil für die empiriſche Wiſſenſchaft gelten können. Sie haben ihre Methode rein zu erhalten und daher nichts zuzugeben, was nicht durch Beobachtung oder Erfahrung irgend einer Art ſich ergeben hat. In dieſer Methode allein liegt ihr Beweis. Nicht minder einſeitig geſtalten ſich die philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Wer ſie betreibt, muß, indem er den philoſophiſchen Gedanken ausbildet, alles vergeſſen, was er aus Erfahrung weiß. Daß dies oder jenes vorhanden ſei, darf er nicht ſetzen, weil Thatſachen dafür ſprechen, ſondern rein aus der Vernunft heraus hat er ſeine Begriffe zu entwickeln. So halten ſich die Wiſſenſchaften ſtreng von einander geſondert; das Übergehen zu einer andern Gattung der Erkenntniſſe, um daraus ihren Beweis zu entnehmen, verbietet ihnen die Strenge ihrer Methode. Aber dieſe einſeitige Sonderung wiſſenſchaftlicher Gedanken hebt nun das allgemeine wiſſenſchaftliche Leben auf. Es bringt die Ergebniſſe der Erfahrung und der Philoſophie zuſammen; ſtarr wie ſie zuvor waren, werden ſie wieder in den Fluß des Lebens gebracht; das unabänderliche Ergebniß, welches als ſolches keiner weitern Ausbildung fä=

dig zu ſein ſchien, beginnt nun mit den Ergebniſſen einer andern Wiſſenſchaft ſich zu miſchen und in dieſer Miſchung hat es eine andere Geſtalt anzunehmen. Die Thatſache wird an das allgemeine Maaß philoſophiſcher Begriffe gehalten; es entſteht die Frage, was dieſe Thatſache für die Entwicklung der Vernunft bedeute, und in der Beantwortung dieſer Frage erhält die Thatſache eine neue Bedeutung. Der philoſophiſche Begriff mit der Betrachtung der Thatſachen ſich vermiſchend ſtrebt darnach im Wirklichen ſich wiederzufinden und die Bedingungen zu erkennen, unter welchen der vernünftige Gedanke in der Natur ſich verwirklicht hat. So beginnt ein neues Leben unter den wiſſenſchaftlichen Elementen, indem ſie im allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben ſich begegnen und zu durchdringen ſtreben. Die Einſeitigkeit der Wiſſenſchaften löſt ſich, und in Verkehr unter einander ſtreben ſie nach dem einen Ziele der Erkenntniß aller Wahrheit; dieſen Verkehr aber finden ſie nur in einem höhern Gebiete des Denkens, weil die Wiſſenſchaften in ſich ſelbſt keine Gemeinſchaft unter einander haben können.

Nun dürfte vielleicht jemand ſich wundern, welche ſeltſame Weiſe dies ſei, erſt die Wiſſenſchaften in empiriſche und philoſophiſche von einander ſtreng abzuſondern und ihnen zu verbieten Gemeinſchaft mit einander zu haben, um ſie alsdann wieder in die innigſte Gemeinſchaft mit einander zu bringen und nun erſt ſie ihrem eigentlichen Ziele entgegenzuführen. Man läßt ſie, könnte man ſagen, anfangs auf eine künſtliche Weiſe ihren Zweck vergeſſen und forſchen, als wenn es nicht die Abſicht des wiſſenſchaftlichen Denkens wäre durch Erfahrung und Vernunft eine einige Wiſſenſchaft auszubilden, ſondern auf der einen Seite, als wenn nur durch die Vernunft die allgemeinen Geſetze des Wiſſens, auf der andern Seite aber, als wenn nur durch die Erfahrung die beſondern Geſtalten der Wirklichkeit erkannt werden ſollten; nachdem man aber eine Zeit lang eine ſolche künſtliche Trennung durchgeführt habe, erinnere man ſich wieder des wah-

ren Zweckes und miſche alles unter einander, was nur irgendwie der Wiſſenſchaft angehören möchte. Ein kürzerer Weg, haben wohl Viele gemeint, wäre einzuſchlagen, indem man ſogleich auf das letzte Ziel hinlenke und ohne künſtliche Trennungen das Werk des allgemein wiſſenſchaftlichen Lebens beginne, empiriſches und philoſophiſches Denken mit einander miſchend, wie es die Natur unſeres Erkennens verlange und inwieweit es der ſo eben erreichte Grad wiſſenſchaftlicher Bildung zulaſſe. Eine ſolche Anſicht würde uns an die pädagogiſchen Verſuche gemahnen, welche auch den natürlichſten und kürzeſten Weg zu gehen gemeint haben, wenn ſie unmittelbar auf die praktiſche Beſtimmung des Menſchen hinarbeiteten und bei einer jeden Kenntniß, welche gelehrt werden ſollte, die Anwendung, welche ſie im Leben gewinnen dürfte, vor allen Dingen zu berückſichtigen fanden. Nicht überall ſcheint es der beſte Weg zu ſein, den letzten Zweck ſogleich unmittelbar zu verfolgen. Die Natur, wie der Menſch finden mancherlei Trennungen nothwendig, welche durch eine ſpätere Entwicklung wieder aufgehoben werden ſollen. Männliches und Weibliches werden von einander geſchieden, um alsdann wieder vereinigt in dem Werke der Erzeugung ihren gemeinſchaftlichen Zweck zu erreichen. Staat und Kirche ſondern ſich von einander ab, obwohl ſie in dem Werke der menſchlichen Bildung zuſammentreffend eine gemeinſame Wirkſamkeit in Anſpruch nehmen. Obrigkeit und Unterthan, Klerus und Laien, das ganze Getriebe der Stände und der Vertheilung der Arbeiten bringt eine Abſonderung menſchlicher Thätigkeiten zuwege, welche doch wieder in einer ſpätern Vereinigung zu einem und demſelben Zwecke verwandt werden ſollen. So möchte es auch mit der Trennung der empiriſchen und der philoſophiſchen Wiſſenſchaften ſein. Sie trennen ſich, weil nur in ihrer Trennung ſie auf ſo vollkommene Weiſe ſich ausbilden können, wie es nöthig iſt, um ihrem gemeinſamen Zwecke zu genügen. Zu allen Dingen, welche die Vernunft betreibt, wird eine beſtimmte Ordnung

verlangt, und zu dieſer Ordnung gehört auch die Abſonderung zuſammengehöriger Elemente, welche nur, nachdem ſie rein dargeſtellt worden ſind, in ihrem gehörigen Gefüge ſich verbinden laſſen. So haben wir denn auch früher geſehen, daß die wiſſenſchaftlichen Gedanken aus ihrer urſprünglichen Verbindung mit den praktiſchen Beſtrebungen ſich abſondern müſſen, um zu größerer Sicherheit zu gelangen; daß aber alsdann auch hierbei der Proceß der Beſonderung nicht ſtehen bleiben kann, ſondern der philoſophiſche Begriff des Wiſſens ſich loslöſen muß von den thatſächlichen Erfahrungen, muß aus unſern frühern Unterſuchungen zu lebendiger Anſchauung uns gekommen ſein. Nur in dieſer Trennung beider Elemente von einander iſt es möglich den wiſſenſchaftlichen Begriff des reinen Erkennens gegen die Einmiſchung unſicherer Meinungen zu wahren.

Es iſt hierbei beſonders darauf zu achten, daß in dem allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben keine ſolche Vollendung des Gedankens hervortreten will, als von der wiſſenſchaftlichen Genauigkeit des empiriſchen und des philoſophiſchen Denkens verlangt werden muß. Wenn es nämlich ſo iſt, wie früher geſagt worden, daß die Ideale der Philoſophie von den Wirklichkeiten der Erfahrung nie vollſtändig gedeckt werden, ſo iſt auch eine vollkommen abgeſchloſſene Verbindung beider in den Gedanken des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens nicht zu erwarten. Indem dieſes die Elemente aller Erkenntniß zu verbinden ſtrebt, geht es auf die Löſung einer Aufgabe aus, welche mit völliger Genauigkeit mitten unter allen dieſen Unvollkommenheiten des Lebens, in welchen wir ſind, nicht gelöſt werden kann. Daher ſind auch die Erzeugniſſe, welche es hervorbringt, nicht vollendete Erkenntniſſe, ſondern, um die Wahrheit zu ſagen, nur Meinungen. Es ſind Vorahnungen einer künftigen vollkommenen Vereinigung, welche in dem vollkommenen Wiſſen einſt hervortreten ſoll. Es ſoll darin die rein vernünftige Bedeutung der Wirklichkeit erkannt werden, welche aber unter den gegen=

wärtigen Naturbedingungen unſeres Denkens für uns noch nicht völlig hervorgetreten iſt, ſondern vollſtändig erſt offenbar werden wird, wenn alles Leben ſeine Vollendung erreicht hat. Daher können die Gedanken des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens nur als vorausgenommene Blicke erſcheinen, welche in das Räthſel der Welt gethan werden, in ein Räthſel, deſſen vollendete Löſung wir von dem weitern Verlaufe der Dinge erwarten müſſen, und man muß eingeſtehen, daß alle ſolche Blicke, welchen Scharfſinn oder Tiefſinn ſie auch verrathen mögen, doch mit der Sicherheit rein wiſſenſchaftlicher Ergebniſſe ſich nicht werden meſſen können. Eben deswegen können auch die Wiſſenſchaften, welche nur ſichere Ergebniſſe in ſich aufnehmen dürfen, nicht einen ſolchen Gebrauch von den Gedanken des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens machen, daß ſie denſelben Eingang in ſich verſtatteten, ſondern nur dazu werden ſie ihnen dienen, ſie aufmerkſam zu machen auf das, was von ihnen noch geleiſtet werden ſoll; ſie werden ihnen Aufgaben ſtellen zur weitern Entwicklung ihrer Lehren. Wir ſehen alſo hier, in welchem Sinne die Ergebniſſe des empiriſchen Denkens als Aufgaben für die Philoſophie, ſo wie auch umgekehrt die Ergebniſſe der Philoſophie als Aufgaben für das empiriſche Denken betrachtet werden können. Dies zu werden dazu gelangen beide nur durch die Vermittlung des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens, in welchem ſie zuſammentreffen und ſich unter einander verſtändigen lernen, indem ſie auf ein höheres Ziel der Wiſſenſchaft ſich verwieſen ſehen, als in ihnen ſelbſt erreicht werden kann.

Wenn wir nun hiernach dem allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben eine höhere Bedeutung beilegen, als den empiriſchen Wiſſenſchaften und der Philoſophie, ſo dürfte es noch einen Zweifel erregen, daß wir deſſenungeachtet in ihm nur ein Gebiet von Meinungen erblicken. Die noch ſchwankende und in der Ausbildung begriffene Meinung, wird man vielleicht ſagen, ſteht doch überall in wiſſenſchaftlicher Beziehung

hinter dem zu feſter Gewißheit gelangten Wiſſen zurück. Allein ein ſolcher Zweifel würde nur davon zeugen, daß man eine doppelte Art der Meinung und eine doppelte Art des Wiſſens nicht gehörig zu unterſcheiden weiß. Es iſt gewiß eine andere Art der Meinung, welche wir früher kennen gelernt haben, die Meinung, welche aus irgend einem praktiſchen Bedürfniß des Augenblicks oder aus irgend einer voreiligen Neigung von uns angenommen wird, und dieſe höhere Meinung, welche in dem Geleite des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens geht, nicht voreilig gefaßt wegen irgend eines außerwiſſenſchaftlichen Beweggrundes, ſondern rein nach dem vollkommenen Wiſſen trachtend. Jene Meinung wird nur gehegt, weil eine empiriſche Erkenntniß oder ein philoſophiſcher Gedanke ſich noch nicht ergeben hat; ſie kann nur als ein vorläufiges Erſatzmittel einer möglicher Weiſe im Leben erreichbaren Erkenntniß angeſehen werden, und daher ſoll ſie auch ſelbſt aus unſerm praktiſchen Leben möglichſt ausgeſchieden werden; ſogar wenn ſie von wiſſenſchaftlichen Elementen des Denkens ausgehen ſollte, ſo erhalten doch ſelbſt dieſe in ihr eine unſichere Bedeutung, weil ſie ohne gehörige Sonderung mit Vermuthungen verbunden worden. Dagegen die höhere Meinung des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens ſetzt die Ausbildung rein wiſſenſchaftlicher Gedanken in der Philoſophie und in den Erfahrungswiſſenſchaften voraus; ſie hat dieſe als feſte Elemente, als Grundlagen der Forſchung in ſich, und die Unſicherheit, welche in ihr iſt und wegen welcher ſie nur als Meinung ſich geltend machen kann, rührt nun daher, daß ſie philoſophiſche und empiriſche Erkenntniſſe an einander haltend beide nicht in völliger Übereinſtimmung mit einander findet, ſondern eine Verſchiedenheit der Ausſagen an ihnen entdeckt, welche ſie jedoch in weiterer Entwicklung beider allmälig verſchwinden zu ſehen hoffen darf. Der Grund ihrer Entſtehung liegt nicht außer dem wiſſenſchaftlichen Triebe, ſondern es iſt eine wiſſenſchaftliche Nothwendigkeit, daß ſie gebildet werde. Denn

nachdem ſich einmal die Einſicht ergeben hat, daß ein vollkommenes Wiſſen erſtrebt werden ſolle durch die Verbindung des Empiriſchen mit dem Philoſophiſchen, indem beide ihre einſeitige Geſtalt ablegen, wird man auch nothwendiger Weiſe darauf ausgehen müſſen beide für einander zu bilden, verſuchend, wie weit ſie ſich mit einander vertragen, gleichſam ein unvollkommenes Vorbild der vollkommenen Wiſſenſchaft ſich geſtaltend in ſolcher Meinung. Da ſie nun eben beide entgegengeſetzten Seiten unſerer Wiſſenſchaft in ſich umfaßt, kann ſie dem Wiſſen, welches dieſe gewähren, ſich nicht unterordnen, vielmehr ihnen ihre Aufgaben ſtellend zeigt ſie ſich als Herrſcherin über dieſelben. Nur einem andern höhern Wiſſen ordnet ſie ſich unter, dem vollkommenen Wiſſen nämlich, nach welchem ſie ſtrebt. Und eben nur weil dieſes von keiner Wiſſenſchaft weder der Erfahrung, noch der Philoſophie gegeben werden kann, bringt ſie wenigſtens eine Anſicht der ganzen Wiſſenſchaft zu Stande, eine Meinung, welche freilich nicht alles nach allgemein gültigem Maaßſtabe meſſen kann, ſondern auch dem Dafürhalten des perſönlichen Standpunkts einigen Raum geſtatten muß, aber vor Ausſchweifungen hierin doch geſichert wird, indem ſie an den Ergebniſſen beider Arten der Wiſſenſchaft ſichere Haltpunkte hat.

Sollte es wohl wiſſenſchaftlich gebildete Männer geben, welche dies Gebiet der höhern Meinung nicht anerkennen wollten? Wir würden von ihnen behaupten müſſen, daß ſie ſehr wenig vertraut wären mit den Entwicklungen ihrer eigenen Gedanken. Zwar wiſſen wir zwei Weiſen des Verfahrens in den Wiſſenſchaften zu unterſcheiden, welche nach entgegengeſetzten Enden verlaufen, aber daß eins von ihnen gänzlich der höhern Meinung ſich entſchlagen könnte, möchten wir nicht zugeben. Wir werden den ehrenwerthen Mann nicht tadeln, welcher ſtreng den Geſetzen ſeiner Wiſſenſchaft gehorſam vor Allem darauf bedacht iſt alles, was in ihren Kreis gebracht werden ſoll, der unerbittlichen Zucht ihrer ab-

ſcheidenden Norm zu unterwerfen, wenn er nur dabei einge-ſteht, daß es noch außer dieſem Kreiſe ſeiner Wiſſenſchaft höhere Beziehungen derſelben gebe, welche ſie mit dem geſammten wiſſenſchaftlichen Leben verbinden. Indem er nun dieſe Beziehungen auffaßt und ſie nicht lediglich in allgemeinen Gedanken verfolgt, ſondern auch den gegenwärtigen Standpunkt ſeiner Wiſſenſchaft gegen den Standpunkt anderer Wiſſenſchaften abzuſchätzen ſucht, wird er gewahr werden müſſen, daß er dabei nur eine Art der Meinung ſich ausbildet, welche dennoch nicht niedriger ſteht, als die wiſſenſchaftlichen Gedanken ſeiner zur Reiſe ausgebildeten Erkenntniſſe. Denn eben die Geſammtheit ſeiner eigenen Wiſſenſchaft hat er dabei vor Augen und iſt ſich derſelben völlig bewußt. Ebenſo wenig aber werden wir einen Andern zu tadeln finden, der eben jene Beziehungen der einzelnen Wiſſenſchaften zu einander hauptſächlich verfolgt und ſie in den allgemeinen Verkehr des wiſſenſchaftlichen Lebens zu bringen ſucht, ſelbſt wenn er dabei ſich genöthigt ſehen ſollte mehr freien künſtleriſchen Verbindungen nachzugehen, als die ſichern Bahnen einer unfehlbaren Methode zu verfolgen, wenn er nur wirklich die Ergebniſſe einer gründlichen Forſchung in den Verkehr bringt und dabei eingedenk bleibt, daß die Ergebniſſe eines ſolchen Nachdenkens nicht jene wiſſenſchaftliche Genauigkeit haben, welche allein berechtigen könnte ſie als abgeſchloſſene Ergebniſſe der Wiſſenſchaft zu betrachten. Wir pflegen uns deſſen zu rühmen, und gewiß nicht mit Unrecht, daß jenes pedantiſche Weſen mehr und mehr verſchwunden iſt, in welchem die einzelnen Wiſſenſchaften in ſtarrer Einſeitigkeit ſich von einander abſonderten; daß dagegen ein reger Verkehr unter den Wiſſenſchaften, ſo wie unter allen Claſſen der Geſellſchaft ſich bei uns gebildet hat; aber wir müſſen dabei auch eingeſtehen, daß dieſer Verkehr außerhalb der ſtrengen Wiſſenſchaft liege und in allgemeinen Meinungen ſich bewege. In der That findet nur eine ſchwankende Bewegung ſtatt zwiſchen jener ſtrengern Weiſe die Wiſſen-

ſchaften eine jede für ſich abzuſchließen und in dem Kreiſe ihrer geſetzmäßigen Ausbildung feſtzuhalten und zwiſchen dieſem freiern Beſtreben ſie unter einander in einen, wenn auch nur lockern Zuſammenhang zu bringen. Dies iſt das Pulſiren des wiſſenſchaftlichen Lebens, das Einathmen und die Zuſammenziehung auf den Mittelpunkt des einzelnen Daſeins und dagegen auch das Ausathmen und die Ausdehnung in die unbeſtimmbare Weite des Allgemeinen.

Es geſchieht nicht ſelten, daß die Betrachtungen des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens in die wiſſenſchaftliche Darſtellung ſelbſt aufgenommen werden. Wenn wir von der Anſicht ausgehen, daß eben ſolche Betrachtungen das Beſte ſind, was durch unſer Nachdenken erzeugt werden kann, ſo können wir es weder der Philoſophie, noch den empiriſchen Wiſſenſchaften verargen, daß ſie auch an dieſem Beſten Antheil haben möchten. Nur ſcheint freilich Beſonnenheit und Maaß hierbei ſich ſehr zu empfehlen. Sehen wir aber darauf, daß auch die Ausſcheidung der rein wiſſenſchaftlichen Elemente aus der urſprünglichen Vermiſchung, in welcher ſie mit den Meinungen des Lebens vorkommen, niemals als vollendet geſetzt werden kann, ſo müſſen wir freilich geſtehen, daß auch die Unterſcheidungen, welche wir hier eingeführt haben, zwar von wiſſenſchaftlicher Nothwendigkeit ſind, aber in der Wirklichkeit unſeres Lebens kein Gebiet ſich nachweiſen läßt, welches ihnen völlig entſpräche. Wir werden finden, daß wir zwar ſtreben müſſen, die reinen Elemente der Wiſſenſchaft von den Meinungen des praktiſchen Lebens abzulöſen und alsdann wieder in den Meinungen des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens mit einander zu verbinden, daß aber dieſe Scheidung immer nur annäherungsweiſe gelingt und daher die Meinungen unſeres praktiſchen Lebens in den höhern Meinungen noch ihren Einfluß behaupten. Wir ſcheinen nicht dazu beſtimmt zu ſein unſer wiſſenſchaftliches von nuſerem praktiſchen Leben völlig abzuſondern.

Betrachten wir zuerſt die empiriſchen Wiſſenſchaften, ſo

müſſen wir bemerken, daß der Kreis der Erkenntniſſe, welche ſie gewähren, ſehr beſtimmte Grenzen hat. Sie haben es allein mit Thatſachen und mit den Verknüpfungen von Thatſachen in ihren räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen zu thun; alles dies fällt unter den Begriff der Erſcheinung. Nur über die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen alſo können ſie uns belehren. Zwar iſt es dieſen Wiſſenſchaften nothwendig allgemeine Begriffe vorauszuſetzen, unter welchen ſie die gleichartigen oder ähnlichen Erſcheinungen ſammeln können; allein ſie dürfen dabei nicht vergeſſen, daß ſolche allgemeine Begriffe ihnen nichts anderes bedeuten, als Sammlungen von Erſcheinungen. Die organiſche und unorganiſche Natur, die Pflanze, das Thier, der Menſch, alles dies ſind ihnen nur Verknüpfungen, welche aus der Betrachtung der Erſcheinungen ſich ergeben haben, je nachdem dieſe eine nähere oder entferntere Ähnlichkeit verrathen. Wenn ſie von ſolchen Gegenſtänden der Unterſuchung als von Dingen ſprechen, ſo haben ſie auch den Ausdruck Ding nur in der Bedeutung zu faſſen, daß er eine gewiſſe regelmäßige Verbindung von kürzer oder länger dauernden Erſcheinungen bezeichne. Sollten dagegen Empiriker von Dingen ſprechen als von beſtändigen Weſen, welche der Erſcheinung zum Grunde liegen, ſo müſſen ſie wiſſen, daß dies über die Grenzen ihrer Wiſſenſchaft hinausgehe, daß es entweder nur von Vorausſetzungen des gemeinen Lebens ausgehe oder von der Philoſophie einen Begriff erborge, der auf empiriſchem Boden ſich nicht erzeugen konnte, und in dieſem letztern Falle würden wir ſagen müſſen, ſie hätten in das Gebiet der höhern Meinung ſich verſtiegen. Daſſelbe würde nicht weniger der Fall ſein, wenn Empiriker glauben ſollten nicht bloß eine in regelmäßiger Folge wiederkehrende Reihe von Erſcheinungen durch Beobachtung, ja durch hinzukommende Rechnung gefunden zu haben, ſondern ein nothwendiges Geſetz, welches in dieſer Folge der Erſcheinungen walte, oder wenn ſie ſogar ſich unterwänden von einer oder mehrern Materien, von

einer oder mehrern Kräften zu ſprechen oder von den un-theilbaren Subſtanzen, welche in der Erſcheinung ſich zu erkennen gäben, oder auch von Zwecken der Natur oder der Vernunft. Alle dieſe Begriffe werden nicht durch die Beobachtung, nicht durch die empiriſche Methode Beobachtungen zu verbinden gefunden, ſondern ſie gehen darauf aus nach gewiſſen Geſetzen unſeres vernünftigen Denkens, welche erſt durch die Philoſophie zu wiſſenſchaftlichem Bewußtſein gebracht werden, die Erſcheinungen zu erklären, und indem ſie daher auf beſtimmte Erfahrungen ihre Anwendung finden, ſtellen ſie eine Verbindung des Philoſophiſchen mit dem Empiriſchen dar, eine Verbindung, welche mehr oder weniger Sicherheit haben mag, aber doch immer nur der höhern Meinung angehört. Nun mag es wohl allerdings ſchwer oder unmöglich ſein, die empiriſchen Wiſſenſchaften ſo rein auf die Beobachtung und Verknüpfung der Erſcheinungen zu beſchränken, ohne irgendwie den Gedanken an ein Ding, an eine Kraft, an ein Geſetz oder an irgend einen der vorhergenannten philoſophiſchen Begriffe einzumiſchen; und wir am wenigſten ſind geneigt den Naturforſcher zu loben, welcher nur an die Auffaſſung, nicht auch an die Erklärung der Erſcheinungen denkt, oder den Geſchichtsforſcher, welcher nur den Thatſachen in der Entwicklung menſchlicher Zuſtände nachzugehen unternimmt, ohne darauf ſich einlaſſen zu wollen, aus welchen innern Beweggründen, ſei es der einzelnen Menſchen, ſei es der allgemeinern Entwicklung der Vernunft ſie ſich ergeben haben, vielmehr halten wir ein ſolches Unternehmen geradezu für unausführbar; aber eben hierin erblikken wir nur die zuſammenfaſſende Gewalt der Vernunft, welche nicht geſtatten will, daß der Sinn eines Menſchen ganz in das Empiriſche ſich werfe und nur bei den Erſcheinungen ſtehen bleibe, ſondern ihn immer wieder bewußter oder unbewußter Weiſe den Gründen der Erſcheinung zuwendet, und gar ſehr iſt zu wünſchen, daß ein jeder, indem er mancherlei Einmiſchungen aus fremdem Gebiet in die Dar-

ſtellungen ſeiner wiſſenſchaftlichen Gedanken eingehen läßt, des rein wiſſenſchaftlichen Werthes aller Beſtandtheile, die er unter einander miſcht, ſich bewußt bleibe.

So wie es dem Empiriker geſchieht, ſo geht es dem Philoſophen in einem nicht geringern Grade. Wenn die Philoſophie, wie gezeigt worden, nur im Gebiete des Idealen ihre Begriffe findet oder nur das als gültig anerkennt, was die Vernunft ohne alle Rückſicht auf die Erſcheinung des Wirklichen anzuerkennen auffordert, ſo muß es einleuchten, wie ſchwer es halten werde eine ſolche Abſonderung des rein Vernünftigen von den Vorſtellungen, welche im natürlichen Laufe unſeres Lebens kommen und gehen, ohne Weiteres durchzuführen. Zunächſt wird es dem Philoſophen nicht verargt werden können, wenn er die ganz allgemeinen Lehren ſeiner Wiſſenſchaft ſich anſchaulich zu machen ſucht, indem er auf das Leben verweiſt, in welchem die Forderungen der Vernunft, wenn auch nur beſchränkt und gebrochen an mancherlei Bedingungen der Natur, dennoch ſich zu verwirklichen ſtreben. Dabei tritt er nun zwar heraus aus dem Kreiſe ſeiner Wiſſenſchaft, ohne jedoch ihren Charakter zu verletzen, indem er die empiriſchen Vorkommenheiten nur als veranſchaulichende Beiſpiele gebraucht. Aber er wird auch nur mit Mühe auf dieſer ſcharfen Abgrenzung ſich erhalten können. Hiervon geben alle die philoſophiſchen Lehren Zeugniß, welche die Betrachtung des Menſchlichen in ihre Unterſuchung ziehen. Schon früher bei Betrachtung der kritiſchen Philoſophie und der Theorie des Erkenntnißvermögens haben wir bemerken müſſen, daß es nur auf ungeſetzliche Weiſe geſchehe, wenn der Begriff des Menſchen in Frage gezogen werde bei Unterſuchung der Art, wie der Begriff des Wiſſens ſich verwirklichen laſſe. Wir müſſen es aber hier wiederholen, wegen der ſehr allgemein verbreiteten Neigung in ähnlicher Weiſe bei philoſophiſchen Lehren das Menſchliche einzumiſchen, daß der Begriff des Menſchen nur aus den Meinungen des Lebens oder aus den empiriſchen Wiſſenſchaf-

ten herſtammt und durch kein Ergebniß philoſophiſcher Forſchung ſich feſtſtellen läßt. Alle bisherigen Unternehmungen in der That dieſen Begriff als einen nothwendigen und aus allgemeinen Grundſätzen der Vernunft ſich ergebenden nachzuweiſen ſind von ſo augenſcheinlicher Mangelhaftigkeit, daß man ſie nur anzuſehen braucht um ihre Unhaltbarkeit einzuſehen. Sie führen höchſtens, wenn auch dies einigen von ihnen zugegeben werden müßte, zu der Überzeugung, daß eine beſchränkte, unter den Bedingungen der Natur ſtehende Vernunft nothwendig ſei; aber daß dieſe Vernunft in der menſchlichen Form beſtehen müſſe, unter ſolchen beſtimmten Naturbedingungen, unter welchen wir ſie auf dieſer Erde finden, angethan mit ſolchen körperlichen Werkzeugen, geſpalten in ein männliches und ein weibliches Geſchlecht und wie ſonſt noch andere Einrichtungen des menſchlichen Lebens heißen mögen, das iſt noch niemandem gelungen aus allgemeinen Gründen der Vernunft auch nur einigermaaßen wiſſenſchaftlich darzuthun. Daher können wir wohl zugeben, daß wir in philoſophiſchen Unterſuchungen, wenn wir das Walten der Vernunft uns anſchaulich machen wollen, uns genöthigt ſehen, die menſchliche Vernunft als Bild und Beiſpiel des vernünftigen Lebens uns vorzuhalten, weil wir keine andere Vernunft auch nur einigermaaßen in anſchaulicher Weiſe erkennen; aber es kann immer nur als ein Fehler des Verfahrens angeſehen werden, wenn man geradezu von der menſchlichen Vernunft anfängt und nicht bemerkt, daß man dabei auf empiriſchem Boden ſteht, ſo wie es noch weniger zu geſtatten iſt die Form der beſchränkten und aus der Natur ſich herausarbeitenden Vernunft mit der Form der menſchlichen Vernunft als gleichbedeutend zu ſetzen. Wenn man dies feſthält, ſo wird unſere Behauptung ſehr einleuchtend, daß die philoſophiſchen Wiſſenſchaften die ſtärkſte Neigung zeigen eine Verbindung mit den empiriſchen Erkenntniſſen einzugehen, welche nicht rein wiſſenſchaftlich durchgebildet werden kann, ſondern in das Gebiet der Meinung fällt. Wer in

der Ethik und Politik nur etwas ausführlicher in das Einzelne der Sitten und Geſetze eingehen will, wer in der Phyſik in die Bedeutung der Naturerſcheinungen, wie ſie auf unſerer Erde und in unſerem Sonnenſyſteme vor Augen liegen, einzudringen ſucht, der wird bei beſonnenem Forſchen ſich nicht verleugnen können, daß er dabei viele empiriſche Kenntniſſe zu Hülfe nehmen muß. Und wenn man nach einer philoſophiſchen Pſychologie oder einer Philoſophie der Geſchichte ſtrebt, ſo müßte man ſehr verblendet ſein, wenn man verkennen wollte, daß in dieſen Gebieten kaum ein Schritt gethan werden kann ohne die Erſcheinungen zu berückſichtigen und auf ſie allgemeine philoſophiſche Lehren in Anwendung zu bringen.

Dieſe Vermiſchungen geſchichtlicher und philoſophiſcher Gedanken laſſen ſich alſo nicht vermeiden; beide ſollen auch nicht völlig geſchieden; nur ihre Verwirrung unter einander ſoll aufgehoben werden; dazu dient das methodiſch fortſchreitende Geſchäft philoſophiſcher und empiriſcher Wiſſenſchaften, welches nicht alle draußen liegende Gedanken abſchneidet, aber ſie als etwas Fremdartiges erſcheinen läßt, um von ungehörigen Miſchungen für jetzt, bis ſie reiner gemiſcht werden können, uns zurückzuhalten. Sehen wir nun auf die Parteiungen und Streitigkeiten, welche ſich in der Entwicklung der Wiſſenſchaft immer wieder zu erneuen pflegen, ſo wird man hierin eine der bedeutendſten derſelben gegründet finden, daß man ſelten dieſe Verhältniſſe im wiſſenſchaftlichen Leben ſich klar gemacht hat. Der Streit zwiſchen der wiſſenſchaftlichen Form und dem wiſſenſchaftlichen Inhalte unſeres Denkens erneuert ſich faſt auf jeder Stufe des Bewußtſeins. Da hört man Klagen von der einen Seite, daß jenen Andern nichts anderes gelte als nur der Verſtand oder das logiſche Denken, während die andere Seite jenen Klagenden den Vorwurf macht, daß die lebendige Anſchauung, nach welcher ſie ſtrebten, nur das luſtige Phantom einer ungeregelten Einbildungskraft ſei. Beide Parteien ſollten ſich

vereinigen; die eine ſollte anerkennen, daß ohne das methodiſche Denken des Verſtandes gar keine Abſonderung der Wiſſenſchaften von den Meinungen des Lebens ſtattfinden würde, die andere dagegen ſollte einſehen, daß die ſtarre Form der abgeſonderten Wiſſenſchaften und des Gegenſatzes zwiſchen den geſchichtlichen Thatſachen und den philoſophiſchen Forderungen der Vernunft in den Fluß der höhern Meinung gebracht werden müſſe, einer Meinung, welche freilich nicht ohne Hülfe der Phantaſie ausgebildet werden kann. Alsdann würden ſie einſehen, daß eine jede von ihnen ein wiſſenſchaftliches Geſchäft betreibe, und anſtatt ſich zu befehden, würden ſie ſich die Hände bieten. In ihrer Parteiung dagegen bringen ſie auf der einen Seite nur eine dürftige Sammlung von Thatſachen und ein abſtractes Schema der Wiſſenſchaft hervor, auf der andern Seite aber hin und her ſchwankende Bilder phantaſtiſcher Vorſtellungsweiſen, welche von perſönlicher Denkweiſe und perſönlichen Einflüſſen des Lebens ſich nirgends losgelöſt haben. Denen, welche durch die Zucht und die Arbeit des Verſtandes nicht hindurchgehen mögen, begegnet es, daß ſie zur höhern Meinung ſich erheben wollen, ohne noch von der niedern Meinung, von dem bunten Gemiſch des Wahren und des Falſchen, wie es der Markt des praktiſchen Verkehrs bietet, ſich losgearbeitet zu haben; ſie verachten dieſe Meinung, wiſſen ſie aber nicht aufzulöſen, und da ergiebt ſich ihnen denn freilich nur ein unerquickliches Gerede, nicht völlig ohne Wahrheit, aber nirgends die Wahrheit feſtzuhalten vermögend. Welche dagegen bei dem rein Empiriſchen oder dem rein Philoſophiſchen ſtehen bleiben, von denen muß man erwarten, daß ſie beides in einſeitiger Weiſe verfolgen und entweder in den Thatſachen der Erfahrung oder in den Begriffen, welche aus Forderungen der Vernunft entſpringen, alle Wahrheit ſuchen werden, ohne die höhere Wahrheit zu verfolgen, deren Verwirklichung uns allein in dem allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben gelingen kann.

Noch andere Arten des Irrthums aber entſpringen aus dieſer Weiſe Philoſophiſches oder Empiriſches einſeitig zu verfolgen. Denn zuletzt iſt doch die Gewalt der Gegenſtände zu groß, als daß ſie dieſe methodiſche Scheidung nicht überwältigen ſollte. Wer alsdann nicht gelernt hat beides in richtiger Unterſcheidung, ein jedes mit dem Bewußtſein ſeines Werthes zu verbinden, der wird ſich verführen laſſen nach der einſeitigen Richtung ſeines Denkens entweder in das empiriſche oder in das philoſophiſche Denken mehr hineinzulegen, als ihm gebührt. So bilden ſich zwei Arten der falſchen Anſicht von dem wiſſenſchaftlichen Leben überhaupt. Die eine denkt allein durch das empiriſche Forſchen zum Ziele gelangen zu können, miſcht aber dabei die Philoſophie ſelbſt in die empiriſchen Wiſſenſchaften ein und hofft die philoſophiſchen Aufgaben auf empiriſchem Wege löſen zu können. Wir kennen dieſe Weiſe die Philoſophie zu behandeln unter dem Namen des Empirismus. Gefahr vor dieſem Irrthum iſt nur da vorhanden, wo eben ein entſchiedenes Streben iſt alles unter die Form empiriſcher Wiſſenſchaft zu bringen und dieſer allein einen ſichern Fortſchritt in der Erkenntniß zuzuſchreiben. Daher entſpringt er eigentlich nur aus einer Rückwirkung der Erfahrung auf die Philoſophie, und eine Neigung zu ihm findet ſich nur bei denen, welche das Muſter aller Wiſſenſchaft in den Erfahrungswiſſenſchaften ſuchen, das philoſophiſche Streben aber nur äußerlich kennen. Viel gefährlicher für den, welcher von wahrhaft philoſophiſchem Geiſte iſt, wird dagegen der andere Irrthum ſein, welcher die Philoſophie zum Muſter aller Wiſſenſchaft nimmt und in ihrer Form alles Wiſſen zu vollenden ſtrebt. Dies iſt eben der Irrthum der abſoluten Philoſophie. Wenn man denn einmal ſich nicht mehr verleugnen kann, daß die Erſcheinung auch ihre Wahrheit hat, wenn man aber dabei keine andere Wiſſenſchaft als die Philoſophie kennt, ſo wird man natürlich dahin ſtreben müſſen alles, was in empiriſchen Vorſtellungen vorkommt, nach der Weiſe der Philoſophie ſich abzu-

leiten, und es ergiebt ſich alsdann die Aufgabe die Wirklichkeit ihrer ganzen Bedeutung nach auf allgemeine philoſophiſche Begriffe zurückzuführen. Philoſophie und Erfahrung fahren dabei in gleicher Weiſe ſchlecht, jene indem ſie ihre Form, dieſe indem ſie ihren Inhalt verkrüpelt und entſtellt ſehen muß. Weil die volle Wirklichkeit der Erſcheinungen niemals dem philoſophiſchen Begriffe vollkommen entſpricht, ſo müſſen erkünſtelte und leere Analogien die Stelle des philoſophiſchen Beweiſes vertreten, um eine ſcheinbare Übereinſtimmung zwiſchen Thatſachen der Erfahrung und Forderungen der Vernunft darzuſtellen, und man geräth darüber in Gefahr die ſtrenge Methode philoſophiſcher Wiſſenſchaftlichkeit ganz zu verlernen, ſei es, daß man in leichtſinniger Flüchtigkeit die erſte beſte Ähnlichkeit für Gleichheit gelten läßt oder in ſpitzfindiger Grübelei Erfahrung und philoſophiſchen Gedanken modelt um immer größere Ähnlichkeit zu erzwingen. Dabei fährt denn aber auch der Inhalt der Erfahrung nicht beſſer. Vieles muß ſich recken oder beſchneiden laſſen, um dem philoſophiſchen Vorbilde gerecht zu werden, und was auch durch ſolche Künſtlichkeiten ſich nicht bewältigen laſſen will, daß es ſcheinbar abgeleitet werden könnte aus philoſophiſchen Begriffen, wie dies vielen Dingen, beſonders dem genauen Maaße der Zeiten und der Räume, zu geſchehen pflegt, das wird ohne Weiteres für etwas Unbedeutendes erklärt und bei Seite geſchoben. Dies iſt eins der vielen Zeichen des Leichtſinns, welche dieſe Manier der Philoſophie an ſich trägt. Es giebt nichts Unbedeutendes für den wiſſenſchaftlichen Sinn, obwohl wir von vielem die Bedeutung nicht nachzuweiſen wiſſen. In ſolcher Weiſe nun ſind die Thatſachen der Geſchichte, der Natur und der Vernunft von alten und neuen Anhängern der abſoluten Philoſophie bis zur Caricatur entſtellt worden.

Wir wollen das wiſſenſchaftliche Beſtreben, welches in den neuern Verſuchen dieſer Art ſich ausſpricht, nicht für völlig verloren achten. Wenn wir die Dürftigkeit der Phi-

loſophie, ja des ganzen wiſſenſchaftlichen Treibens betrachten, aus welcher dieſe Verſuche, zwar nicht ſie allein, aber unter andern auch ſie, uns geriſſen haben, ſo ſcheint es uns unbeſtreitbar, daß in ihnen ein natürlicher Fortgang der Wiſſenſchaft liegt, wie er geſchichtlich ſich geſtalten mußte. Der Empirismus der frühern Zeit, entgegenarbeitend einem abſtracten Formelweſen, hatte einen Reichthum von Beobachtungen herbeigeführt, aber auch der wiſſenſchaftlichen Form der Philoſophie Abbruch gethan und dadurch den Skepticismus genährt, welcher die kritiſche Philoſophie erzeugte. Indem nun dieſe den Begriff des abſoluten Wiſſens zum Bewußtſein herausarbeitete, ging ſie doch ihrer ſkeptiſchen Richtung nach nur auf die ſtrenge Abſonderung unſerer Erfahrung von der Erkenntniß der reinen Wahrheit aus, und es mußte dagegen das Streben ſich regen alle Elemente des wiſſenſchaftlichen Lebens wieder zu einem Ganzen zu verbinden. Dieſes Streben hat allerdings die abſolute Philoſophie unſerer Zeit genährt, aber indem ſie die Philoſophie als die alleinige Wiſſenſchaft ausbilden wollte, hat ſie auch den empiriſchen Wiſſenſchaften ihr ſelbſtändiges Leben rauben zu müſſen geglaubt und ſich ſelbſt dadurch in Verwirrung geſtürzt. Dieſe Verwirrung nun weiter fortſpinnen zu wollen, indem man die Sätze einer ſolchen Philoſophie als reinen Gewinn betrachtet und zur Grundlage weiterer Forſchung macht, das ſcheint uns eine Thorheit des Augenblickes zu ſein, welche an dem Anſehen der Vergangenheit mit abergläubiſchem Vertrauen hängt. Der Streit, in welchem die abſolute Philoſophie mit den empiriſchen Wiſſenſchaften befangen iſt, ſoll nicht verewigt, er ſoll auch nicht zur Vernichtung der letztern geführt werden; beide ſollen vielmehr neben einander in Frieden ſich ausbilden. Nur dem allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben können wir es geſtatten, die Ergebniſſe beider in der Form wiſſenſchaftlicher Meinungen zu verbinden. Solche Meinungen aber als Philoſophie vortragen zu hören, das giebt den Geſchmack eines widerlichen

Gemiſches, welchen der geſunde Sinn der Zeit immer mehr zu verſchmähen anfängt.

IV. Übergang.

Wir haben verſchiedene Formen der Philoſophie unterſcheiden gelernt. Keiner von dieſen Formen ſprechen wir es ab, daß ſie philoſophiſche Erkenntniß gewähre, aber wir finden doch, daß ſie dem Begriffe der Philoſophie nicht in gleicher Weiſe genügen. Am wenigſten genügt ihm die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes, die dogmatiſche, wie ſie der Skepticismus genannt hat. Auch in ihr finden ſich zwar philoſophiſche Begriffe und Grundſätze ausgeſprochen, aber ohne ein klares Bewußtſein über den Grund, aus welchem ſie hervorgehen. Denn dieſes Bewußtſein bildet ſich erſt alsdann aus, wenn der Gegenſatz zwiſchen den nothwendigen Annahmen des praktiſchen Lebens und zwiſchen den freien Erzeugniſſen der wiſſenſchaftlich denkenden Vernunft herausgetreten iſt, d. h. wenn man dieſen ſich zuwendend vom Standpunkte der Wiſſenſchaft aus an alles zweifeln gelernt hat, was nur jenem Gebiete angehört. Daher iſt der Zweifel der Durchgangspunkt, durch welchen allein ein reines Wiſſen gewonnen werden kann, und die Grundlage aller Philoſophie, welche mit Bewußtſein und nicht bloß in inſtinctartigem Dahintappen die Grundſätze aller Wiſſenſchaften zu erkennen ſtrebt. Aber der Skepticismus will das, was Durchgangspunkt und nur Grundlage der Wiſſenſchaft ſein ſoll, als Ziel angeſehen wiſſen, bei welchem wir feſtgehalten würden. Er bleibt daher auf der niedrigſten Stufe des allgemein wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins ſtehen, indem er nur zur Unterſcheidung zwiſchen den Meinungen des Lebens und zwiſchen dem Wiſſen führt und dieſe Unterſcheidung in der

Beſtreitung des Dogmatismus geltend macht, welcher eben die Vorurtheile des praktiſchen Lebens als ein Wiſſen behandeln möchte. Es iſt alſo ein vorhandenes menſchliches Denken, welches er zum Gegenſtande ſeiner Kritik macht oder an welchem er gleichſam die Kraft ſeines Begriffes vom Wiſſen übt. In dieſer Beziehung darf aber die kritiſche Philoſophie als eine höhere Ausbildung des Skepticismus angeſehen werden, weil ſie es unternimmt das menſchliche Denken nicht nur in ſeinen zufälligen, bisher hervorgetretenen Äußerungen, ſondern in ſeinen nothwendigen Gründen zum Gegenſtande der kritiſchen Unterſuchung zu machen. Wäre nun das menſchliche Denken und der Menſch überhaupt in ſolcher Art zu erkennen, ſo würden wir auch von der kritiſchen Philoſophie ſagen müſſen, daß ſie ein reines Wiſſen gewähre ganz der Art, wie der Skepticismus es ſucht, ein Wiſſen deſſen, was den Erſcheinungen zum Grunde liegt, ein Wiſſen, in welchem Gedanke und Gedachtes, Denken und Sein vollkommen zuſammenfielen, und hierdurch würde denn auch der Skepticismus durch die That widerlegt ſein. Allein dies Ergebniß ſetzt die kritiſche Philoſophie ſelbſt wieder in Schwanken, indem ſie von allen unſern empiriſchen Vorſtellungen behauptet, daß ſie ihrem Gegenſtande nicht gleich kommen, und eben deswegen kann auch die Theorie der Erkenntniß, welche aus der kritiſchen Philoſophie ſich herausbilden möchte, auf dieſer Grundlage ſich nicht halten. Sie iſt nur ein Verſuch die poſitiven Ergebniſſe der kritiſchen Philoſophie von ihrer ſkeptiſchen Grundlage loszulöſen, welcher aber mislingen muß, weil die kritiſche Unterſuchung der menſchlichen Erkenntnißweiſe nur von dem ſkeptiſchen Gegenſatze zwiſchen dem Begriffe des Wiſſens und den Meinungen unſeres Lebens herbeigeführt wurde, der Begriff des Menſchen aber für die kritiſche Philoſophie nur den letztern angehört. Hieraus muß ſich nun die Einſicht ergeben, daß dieſer Begriff untauglich iſt zur Begründung einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft; er ſtellt ſich in die Reihe aller der

Vorſtellungen, welche die ſkeptiſchen Unterſuchungen als problematiſche dahingeſtellt ſein laſſen, und dies iſt kein kleiner Gewinn für den weitern Verfolg des philoſophiſchen Geſchäfts. Denn erſt nachdem es zu den übrigen Vorurtheilen des gemeinen Denkens verwieſen worden, daß es eine menſchliche Natur gebe, welche unter dieſen oder jenen Geſetzen des Denkens ſtehe, findet man ſich an den Begriff des Wiſſens allein verwieſen, als an den Begriff, der durch alle jene unvollkommenen Formen der Philoſophie hindurch ſich behauptet, ja ſich hervorgearbeitet hat, als der alleinige Grund des wiſſenſchaftlichen Lebens, welches erſt in voller Freiheit ſich entfalten kann, nachdem die Störungen von Seiten anderer Vorſtellungsweiſen gänzlich beſeitigt worden ſind. Dieſer Begriff des Wiſſens nun, von ſolchen Schranken befreit, wird zwar, indem er als alleiniges Ziel des wiſſenſchaftlichen Lebens und mithin auch als alleiniger Grund des wiſſenſchaftlichen Strebens ſich darſtellt, anerkennen müſſen, daß noch Beſchränkungen für ihn geſetzt ſind, welche im wiſſenſchaftlichen Leben erſt beſiegt werden ſollen; aber indem er ſich bewußt iſt, daß er von der Vernunft geſetzt und von der Vernunft ſeine Verwirklichung gefordert wird, kann er alle die beſchränkenden Vorſtellungen nur als einſtweilige Durchgangspunkte des wiſſenſchaftlichen Lebens und mithin als verſchwindende Momente anſehen. Hiermit iſt nun erſt das rechte philoſophiſche Princip geſetzt, indem der Begriff des Wiſſens nicht, wie die ſkeptiſchen Formen der Philoſophie ihn anſehen, als ein Maaßſtab gebraucht werden ſoll, an welchem das Nicht-Wiſſen in den wechſelnden Vorſtellungen unſeres Lebens zum Bewußtſein gebracht werden kann, ſondern als ein lebendiger Trieb der Vernunft ſich zu erkennen giebt, der ſeine vollſtändige Entwicklung begehrt. Jener ſkeptiſche Gebrauch kehrte nur die verneinende Seite des wiſſenſchaftlichen Lebens heraus und diente nur dazu die Beſchränkungen des Wiſſens aus dem Wege zu räumen; dieſer philoſophiſche Sinn des Begriffes fügt nun aber auch die bejahende

Seite hinzu zur Erzeugung der rein wiſſenſchaftlichen Begriffe, welche die Vernunft in ihrem Streben nach dem Wiſſen zu verwirklichen hat. Allein es iſt die Gefahr vorhanden, daß man gleichſam berauſcht von dem Gedanken einer Entwicklung des Wiſſens aus der reinen Vernunft nun die Naturbedingungen, durch welche dieſer fortſchreitende Proceß ſich hindurchwinden muß, zu gering achte. Dieſe Gefahr weiß die abſolute Philoſophie nicht zu vermeiden. Wenn dieſe in ihrer erſten Form die verſchwindenden Vorſtellungen als etwas betrachtet, was nur abgeſtreift werden ſollte, ſo iſt ſie daran zu erinnern, daß auch das in unſerm Bewußtſein Verſchwindende Theil hat an der allgemeinen Wahrheit, wenn auch nur als ein Verſchwindendes. Wenn ſie in ihrer zweiten Form die verſchwindenden Momente des Bewußtſeins ihrer ganzen Bedeutung nach abzuleiten gedenkt aus der reinen Bewegung des wiſſenſchaftlichen Gedankens, ſo haben wir ihr begreiflich zu machen, daß dieſe Bewegung ſelbſt nicht allein abhängig iſt von dem Ziele des wiſſenſchaftlichen Lebens, von dem Begriffe des abſoluten Wiſſens, ſondern auch von dem Ausgangspunkte, von welchem aus nach dem Ziele geſtrebt werden ſoll und welcher als ein gegebener, als eine Thatſache der Erfahrung ſich geltend macht. Die Wahrheit der Thatſachen, der Erſcheinungen als ſolcher läßt ſich nicht leugnen; ſie behauptet ſich gegen einen jeden Zweifel; ſie als nothwendig darzuthun in ihrer Vollſtändigkeit würde uns nur gelingen können, wenn wir das abſolute Wiſſen ſchon zur vollendeten Wirklichkeit gebracht hätten; ſolange wir aber nur in einem Streben nach demſelben begriffen ſind, werden wir aus dem Begriffe des Wiſſens, unvollkommen, wie er iſt, auch nur eine unvollkommene Erkenntniß ableiten können. Daher erſcheint es uns als unvermeidliche Forderung des wiſſenſchaftlichen Lebens zweierlei Arten der Wiſſenſchaft zu betreiben, die Wiſſenſchaft der Thatſachen und die Wiſſenſchaft, welche aus dem allgemeinen Begriffe des Wiſſens in philoſophiſcher Weiſe ſich ent-

wickelt, beide aber auch mit einander zu einem gemeinſamen Werke zu verbinden.

Weswegen wir nun dieſe Unterſuchungen über die verſchiedenen Formen der Philoſophie unſerer Forſchung über die Erkenntniß Gottes in der Welt vorausgeſchickt haben, wird im Allgemeinen leicht begriffen werden können. Es mußte um ſo nothwendiger ſcheinen unſer Unternehmen zu rechtfertigen, je mehr zu beſorgen war, daß von den verſchiedenſten Standpunkten aus Bedenklichkeiten oder gänzlich zurückweiſender Tadel es treffen würden. Freilich dürfen wir nicht hoffen, ſolche Hinderniſſe gänzlich beſeitigt zu haben. Indem wir davon ausgehen, daß die Geſinnung und der ganze Bildungsſtand des Menſchen auch auf ſeine wiſſenſchaftlichen Anſichten den größten Einfluß ausübt, müſſen wir es überhaupt für unmöglich halten, durch irgend eine ſchriftſtelleriſche Unternehmung den wiſſenſchaftlichen Standpunkt der Menſchen wahrhaft zu verändern; denn mit ſo geringen Mitteln, wie dem Schriftſteller zu Gebote ſtehen, wird nicht ſo Großes bewirkt; ſondern nur zwei Fälle ſind möglich, entweder entſpricht die wiſſenſchaftliche Richtung eines Schriftſtellers den Neigungen ſeiner Zeitgenoſſen nicht, und alsdann wird er auch wenig Eingang bei ſeinen Zeitgenoſſen finden und im günſtigſten Fall meiſtens für die ſpätere Zukunft gearbeitet haben, oder ſie entſpricht dieſen Neigungen, und alsdann darf er hoffen, daß ſeine Unterſuchungen ſchnellen Eingang finden werden; ſie werden aber auch nur das Verdienſt in Anſpruch nehmen dürfen deutlich und klar ausgeſprochen zu haben, wozu die Meiſten ſchon von ſelbſt ſich hingezogen fühlten. Indem wir nun wohl wünſchen möchten, in dem letztern Fall uns zu befinden, bemerken wir jedoch, daß die beiden Fälle, welche wir ſetzten, nicht ſo entſchieden einander gegenüberſtehen, als es ſcheinen dürfte. Denn eine Zeitgenoſſenſchaft beſteht nicht aus ſo einfachen Elementen, daß nicht verſchiedene wiſſenſchaftliche Richtungen in ihr ſich begegnen ſollten, und man darf daher erwarten, daß ei-

nige geneigt ſein werden einem wiſſenſchaftlichen Unterneh= men zu folgen, während andere ſich von ihm zurückziehen. Deswegen ſind denn auch die vorhergehenden Unterſuchun= gen nur darauf angelegt geweſen klar und deutlich den Stand= punkt auszuſprechen, von welchem aus wir unſere Aufgabe verfolgen wollen, einen Standpunkt allerdings, welchen wir für den einzig richtigen halten, damit unſere Leſer daran ab= meſſen können, in wie weit ſie geneigt ſein möchten unſern weitern Forſchungen ihre Aufmerkſamkeit zu ſchenken.

Alſo dies war im Allgemeinen die Abſicht der bisheri= gen Forſchung. Im Beſondern aber haben wir noch eine Reihe von Betrachtungen daran anzuſchließen, welche zeigen können, daß wir für unſer eigentliches Unternehmen ſchon mehr gewonnen haben, als in der Darſtellung bisher klar zu Tage getreten iſt. Es wird dies zuſammengenommen dar= auf hinauslaufen zu zeigen, daß, je ausgebildeter die Form der Philoſophie iſt, um ſo beſtimmter auch in ihr eine Er= kenntniß Gottes wenigſtens in problematiſcher Weiſe hervor= tritt. Den Beweis dieſes Satzes können wir nur führen, indem wir alle dieſe Formen der Philoſophie nach einander in dieſer Beziehung vorführen.

Wenn der Dogmatismus als die unbeſtimmteſte Form der Philoſophie uns erſchienen iſt, ſo möchte es Zweifel ge= gen unſern Satz erregen, daß ihm von der ſkeptiſchen und kritiſchen Philoſophie von jeher der Vorwurf gemacht wor= den iſt, daß er über Dinge, welche das Gebiet der menſch= lichen Erkenntniß weit überſteigen, zu beſtimmen wage, und zu dieſen Dingen ſind denn auch immer die ſogenannten gött= lichen Dinge gerechnet worden. Nun läßt ſich auch nicht leugnen, daß eine große Zahl von Lehren des Dogmatismus von dieſer Art geweſen iſt. Aber es iſt zunächſt zu bemer= ken, daß weder der Skepticismus, noch der Kriticismus ei= nen genauen Begriff vom Dogmatismus hat. Da ſie den richtigen Begriff der Philoſophie nicht beſitzen, ſondern ihrer Natur nach darauf ausgehen den Kreis des Wiſſens, wel=

ches ihnen nur als ein menſchliches erſcheint, auf ein Geringſtes zu beſchränken: ſo müſſen ſie eben ſo ſehr das verwerfen, was mit Recht Dogmatismus genannt wird, als die richtige Philoſophie, beide unter der Benennung des Dogmatismus zuſammenfaſſend. Eben deswegen haben wir es auch rathſam gefunden dieſen zweideutigen Namen des Dogmatismus mit dem Namen der Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes zu vertauſchen. Allein auch von dieſer kann nicht geleugnet werden, daß ſie in manchen Geſtalten, welche ſie angenommen, über Gott und die Erkenntniß Gottes vielerlei beizubringen geſucht hat, wogegen nur auch nicht überſehen werden darf, daß ſie in andern ihrer Geſtalten eben ſo entſchieden nicht nur die Erkenntniß, ſondern auch das Sein Gottes aufzuheben bemüht war. Sie kann alſo ihrem Weſen nach nicht theiſtiſch genannt werden, wenn ſie nicht mit demſelben Rechte auch atheiſtiſch heißen ſoll. Vielmehr iſt die Wahrheit der Sache nur dieſe, daß, wie ſchon früher bemerkt, an die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes wegen der Unbeſtimmtheit, in welcher ſie den Begriff der Philoſophie auffaßt, gar mancherlei ſich anſetzt, welches aus fremdartigen Beziehungen herrührend nur locker mit ihr verbunden werden kann. Das Weſen dieſer Form der Philoſophie beſteht aber nur darin, daß ſie an das praktiſche Leben des Menſchen ſich anſchließt und das Allgemeine der Wiſſenſchaften, welche aus dem praktiſchen Leben ſich herausbilden, zu entwickeln ſucht, in allem ihren Denken auf die Nothwendigkeit der praktiſchen Denkweiſe ſich berufend. Dabei hat ſie es nur wenig mit göttlichen Dingen zu thun, denn unter jenen Wiſſenſchaften giebt es nur eine, welche den Begriff Gottes in ſich ſchließt, die nämlich, welche auf die religiöſen Angelegenheiten der menſchlichen Geſellſchaft ſich bezieht, und daher geſchieht es denn auch, daß, ſolange die Religion als ein nothwendiges Beſtandtheil des geſellſchaftlichen Lebens angeſehen wird, auch die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes ſich davon nicht losſagen kann

die Unterſuchung der göttlichen Dinge in ihren Kreis zu ziehen. Aber es entgeht auch wohl niemandem, welcher die verſchiedenen Formen der religiöſen Geſellſchaft vor Augen hat, wie unſicher die Grundlage einer ſolchen Philoſophie über das Göttliche iſt. Wir wiſſen, daß nicht immer und nicht überall Gott, ſondern daß auch Götter verehrt wurden und verehrt werden, daß an den religiöſen Glauben auch der Aberglaube ſich angeſchloſſen hat, ſo daß es kaum einer ſehr umfaſſenden Forſchung gelingen will das Gemeinſchaftliche der Gottesverehrungen aus den abweichenden Weiſen ihres Vorkommens herauszufinden. Wenn nun die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes von einer ſolchen Grundlage aus den Begriff des Göttlichen auffaßt, ſo iſt die Gefahr gleich groß von zwei verſchiedenen Seiten, entweder daß ſie einſeitig an einer Form der Gottesverehrung, welche in dem nächſten Kreiſe ihrer Ausbildung gilt, haften bleibe, oder daß ſie alle Formen der Gottesverehrung zu umfaſſen bemüht nur ein ganz abſtractes Bild des Göttlichen ſich ausbilde, wenn nicht gar noch ein dritter Fall eintreten ſollte, daß ſie über die Verſchiedenheiten der religiöſen Vorſtellungen in Verwirrung gerathend und die allgemeine Nothwendigkeit des religiöſen Bandes für die menſchliche Geſellſchaft nicht anerkennend die Neigung verrathe, alles Religiöſe als einen weit verbreiteten Aberglauben zu beſeitigen. Dies iſt nun auf jeden Fall ein Schwanken zwiſchen entgegengeſetzten Richtungen, welchem die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes ſich nicht entziehen kann und welches beweiſt, daß ſie den rechten wiſſenſchaftlichen Grund für die Erkenntniß Gottes nicht gefunden hat. Indem ſie ausgeht von den Wirkungen der Religion auf das praktiſche Leben, hat ſie nur die Erſcheinung der Religion vor Augen und kann daher ſelbſt über die Religion nicht zur Sicherheit kommen, beurtheilt ſie vielmehr nur nach ihren Wirkungen, nach ihrem vermeintlichen Nutzen oder Schaden für etwas anderes, als ſie ſelbſt iſt. Es würde allerdings außer den vorherangeführ-

ten noch ein vierter Fall möglich ſein, wenn man das Verhältniß der Philoſophie zur Religion im Auge hat, daß nämlich alle Formen der Religion auf ein allgemeines Bedürfniß der abhängigen Vernunft an ein höchſtes Weſen zu glauben und in ihm ihre feſte Grundlage zu finden zurückgeführt würden, allein dieſer Fall fällt nicht in den Bereich der Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes, denn um dies Bedürfniß nachzuweiſen, wird verlangt, daß man über das Verhältniß abhängiger Weſen zum Abſoluten zur Einſicht gelangt ſei, während jene Philoſophie nur die Bedürfniſſe des Handelns unter zeitlichen Verhältniſſen berückſichtigt.

Wenn wir nun dem Dogmatismus es abſprechen müſſen, daß er eine Erkenntniß Gottes gewähren könne, ſo ſprechen dagegen der Skepticismus und Kriticismus ſich ſelbſt dieſe Erkenntniß ab. Wenn jener ſeinem Weſen nach eigentlich gleichgültig gegen dieſelbe ſich verhält, ſo äußern dieſe vielmehr feindſelig ſich dagegen. Allein eben dies dürfte jedem, welcher nicht bei der Erſcheinung ſtehen bleibt, ein günſtiges Vorurtheil für unſern Satz erwecken. Denn wo Befeindung an die Stelle der Gleichgültigkeit tritt, da pflegt eine Neigung zum Grunde zu liegen, welche nur ihre Hemmungen noch nicht überwunden hat. Doch wir können ohne Umſchweife nachweiſen, wie in dieſen beiden Formen der Philoſophie wenigſtens in problematiſcher Weiſe eine Erkenntniß Gottes geſetzt wird. Dem Skepticismus liegt, wie gezeigt worden, der Begriff des Wiſſens zum Grunde. Geſetzt nun es gäbe einen Gott, d. h. ein Weſen oder Sein, welchem wir jede Vollkommenheit zuſchreiben müßten, ſo würden wir auch gewiß behaupten müſſen, daß jener Begriff des Wiſſens ihm beiwohne. Und indem daher im Skepticismus das Wiſſen vom Wiſſen ſich herausarbeitet, bildet ſich ihm auch eine Erkenntniß deſſen aus, was Gott zugeſchrieben werden muß. Nun läßt es freilich der Skepticismus dahingeſtellt ſein, ob ein Gott ſei oder nicht, und es iſt daher auch nur eine fragliche Erkenntniß, welche er von

Gott gewährt, auch beſtimmt er über den Inhalt des Wiſſens nicht, ſondern ſetzt nur das Wiſſen vom Wiſſen als etwas, was Gott beigelegt werden müßte, wenn er wäre, und in beiden Beziehungen dürfen wir ihn nur als eine Übergangsform im Forſchen nach der Erkenntniß Gottes anſehen.

In beiden Beziehungen geht nun die kritiſche Philoſophie in der That etwas weiter. Indem ſie die menſchliche Erkenntniß herunterzuſetzen ſucht und zweifelt, ob nicht alles unſer Denken nur eine bedingte Gültigkeit für den beſchränkten Kreis menſchlicher Denkfähigkeit habe, liegt ihr der Gedanke im Hinterhalte, daß eine höhere Erkenntniß gedacht werden müſſe, eine Erkenntniß, welche die Dinge vollkommen ſo darſtellt, wie ſie ſind. Darüber kann nun kein Zweifel ſein, daß dieſe Erkenntniß Gott beigelegt werden müßte. Nun bleibt freilich auch der kritiſchen Philoſophie der Zweifel übrig, ob es eine ſolche Erkenntniß gebe, weswegen ſie auch die Beweiſe für das Daſein Gottes nicht gültig findet; allein daß eine Neigung in ihr ſich rege ihr Vorhandenſein in einer vollkommenen Vernunft zuzugeben, das geht doch aus ihrem Unternehmen hervor das menſchliche Erkennen damit fortwährend zu vergleichen. Indem ſie die Bedingtheit des menſchlichen Erkennens nachzuweiſen ſucht, ſetzt ſie ein unbedingtes Erkennen nothwendig voraus. Sie bleibt aber auch nicht, wie der Skepticismus, dabei ſtehen nur das Wiſſen vom Wiſſen anzuerkennen, ſondern indem ſie die Geſetze des menſchlichen Denkens auseinanderſetzt, entwickelt ſie einen Inhalt des Wiſſens und ſetzt Erkenntniſſe, welche für Gott dieſelbe Gültigkeit haben müßten wie für uns, ſollte es überhaupt einen Gott geben; denn aller Wahrheit theilhaftig, müßte er auch die Wahrheit des Menſchen und aller Geſetze wiſſen, unter welchen das menſchliche Denken ſteht. Hiermit alſo würde in der That ſchon eine poſitive Erkenntniß Gottes gegeben ſein, man würde wiſſen, was Gott weiß, wenigſtens in einer beſchränkten Sphäre, ſobald nur nachgewieſen werden könnte, daß ein Gott ſei. Um daher die Er-

kenntniß Gottes von dem Standpunkte der kritiſchen Philoſophie fortſchreitend weiterzuführen, würde es nur darauf ankommen ihr begreiflich zu machen, theils daß ſie nur vergeblich ihrer Neigung widerſtrebe ein abſolutes Wiſſen in einem abſoluten Sein zu ſetzen, theils daß ſie ohne hinlänglichen Grund unſere wahre Erkenntniß auf die Einſicht in die Geſetze des menſchlichen Denkens beſchränken wolle.

Im Skepticismus, wie im Kriticismus iſt es der Begriff des unbedingten Wiſſens, welcher eine Erkenntniß Gottes in ſich ſchließt, eine Erkenntniß der Form, in welcher, oder auch ſchon eines Inhalts, welchen er weiß. Aber beide verlangen noch den Beweis, daß ein ſolches wiſſendes Sein ſei. Einen ſolchen Beweis fordert die abſolute Philoſophie nicht, und es iſt wieder der Begriff des unbedingten Wiſſens, welcher ſie dieſes Beweiſes überhebt. Denn nothwendig, ſo wie ſie das vollkommene Wiſſen als Zweck unſeres vernünftigen Denkens anerkennt, muß ſie auch eine vollkommene Wahrheit ſetzen, welche erkennbar iſt, und um ſie als erkennbar ſetzen zu können, muß ſie dieſelbe auch als dem vollkommenen Wiſſen gleich ſetzen, ſo daß dieſe Wahrheit zugleich Gedachtes und Gedanke, Gewußtes und Wiſſendes iſt. Dies iſt ihr das Vollkommene, der Gegenſtand nicht allein, ſondern auch der Beſitzer der vollkommenen Wiſſenſchaft; dies iſt ihr Gott. Hiermit möchte ſie den richtigen Weg eingeſchlagen haben, um den Grund nachzuweiſen, welcher die Philoſophie zum Begriffe Gottes führt. Aber der Weg der Forſchung, für welche nun dieſer Begriff fruchtbar werden ſoll, möchte nicht auf ſo richtige Weiſe von ihr angegeben werden. Denn wenn die erſte Form der abſoluten Philoſophie uns anräth nur alle ſinnliche Vorſtellungen und Triebe auszurotten, um in der reinen Vernunft das Reine zu ſchauen, wenn ſie meint, lediglich durch ein verneinendes Verfahren werde die unmittelbare Anſchauung Gottes plötzlich in uns auftauchen und nur durch die Ausleerung werde die Erfüllung unſeres Strebens uns zu Theil werden, gleichſam als

hätten wir ſchon, was wir vermißten: ſo iſt dies eine leere Täuſchung, welche nur durch die Schwärmerei myſtiſcher Vorſtellungsweiſen unterhalten werden kann, wie aber eine poſitive Entwicklung der wiſſenſchaftlichen Vernunft auf dieſem Wege gewonnen werden könne, iſt durchaus nicht abzuſehen. Eine ſolche Entwicklung verſpricht uns nun freilich die andere Form der abſoluten Philoſophie, aber indem ſie dieſelbe allein in die Philoſophie verlegt und jede geſchichtliche Erkenntniß als einen Theil der Philoſophie zu behandeln ſtrebt, kann die Erkenntniß Gottes, welche ſie zu geben verſpricht, auch nur einſeitig gerathen. Wir haben zu zeigen geſucht, daß die Gegebenheiten der Erſcheinung nicht vollſtändig aus philoſophiſchen Begriffen abgeleitet werden können und daß daher auch ein jedes Bemühen das Empiriſche als ein Ergebniß der Philoſophie darzuſtellen nur zur Verſtümmelung oder Verdrehung des gegebenen Inhalts unſeres Denkens, genug zu einer gewaltſamen und feindſeligen Behandlung deſſelben führt. Mit einer ſolchen, wenn auch verborgenen, aber um ſo gefährlichern Feindſchaft gegen die empiriſchen Wiſſenſchaften kann niemand zu Gott gelangen. Wir wollen nicht ſagen, daß durchaus keine Erkenntniß Gottes in dieſer Weiſe der Philoſophie ſich erzeuge, vielmehr wenn ſie auch nur den allgemeinen Begriff des Wiſſens zur Entwicklung bringt ſeinen idealen Forderungen nach, ſo werden wir auch ſetzen müſſen, daß dadurch eine Erkenntniß der allgemeinen Weiſe, in welcher das Wiſſen in Gott wirklich iſt, uns zuwachſe; aber indem die allgemeinen Formen des Wiſſens der abſoluten Philoſophie für die alleinige Offenbarung Gottes gelten, ſchwindet ihr der Begriff Gottes zu einer bloßen Allgemeinheit zuſammen und daher iſt denn auch dieſe Form der Philoſophie nothwendig in einem Irrthum über den Begriff Gottes, wenn ſie folgerichtig ihre Ergebniſſe feſthält.

Wenn Gott die Wahrheit iſt, wie die abſolute Philoſophie annimmt, ſo darf nicht geleugnet werden, daß in al-

len Wiſſenſchaften, in welchen eine Erkenntniß der Wahrheit iſt, auch eine Erkenntniß Gottes vorhanden ſei. Kommt daher den empiriſchen Wiſſenſchaften eine Erkenntniß der Wahrheit zu, welche die Philoſophie nicht gewährt, ſo darf auch die Philoſophie nicht allein ſich rühmen Gott zu erkennen. Vielmehr um ſo beſchränkter wird die Erkenntniß Gottes ſein, welche die Philoſophie bringt, je mehr Wiſſen in den empiriſchen Wiſſenſchaften iſt, welche die Philoſophie nicht kennt. Aber eben ſo wenig werden die empiriſchen Wiſſenſchaften allein ſich rühmen die Erkenntniß Gottes zu gewähren, wenn anders in der Philoſophie eine Erkenntniß auch nur irgend einer Wahrheit iſt; denn die Erkenntniß Gottes oder der vollkommenen Wahrheit kann in keiner Weiſe die Erkenntniß einer Wahrheit ſein, welche irgend etwas Anderes ausſchließt. Daher wird dieſe Erkenntniß nur gewonnen werden können durch eine völlige Durchdringung aller Wahrheiten, durch eine Verarbeitung aller philoſophiſchen und empiriſchen Erkenntniſſe zu einem Ganzen. Eine ſolche beabſichtigt das allgemeine wiſſenſchaftliche Leben, behauptet aber nicht ſie zu vollendeter Geſtalt ausgebildet zu haben. Da wird es ſich zeigen, daß beide Geſtalten des geſchichtlichen und des philoſophiſchen Wiſſens nur unvollkommene Formen ſind, in welchen ein Vollkommeneres, ja das Vollkommene ſelbſt ſich vorbereitet, daß ſie zwar eine jede ein Wiſſen Gottes enthalten, aber in einer noch unvollendeten Geſtalt, das geſchichtliche Erkennen, indem es in ſeinen Thatſachen zwar Fingerzeige giebt, hinweiſend auf die Wege und Geſetze, auf die Plane und Gedanken Gottes, in welchen er der Welt ſich offenbart, aber ohne daß es dieſe Zeichen göttlicher Vernunft zu deuten vermöchte, das philoſophiſche Erkennen, indem es zwar in ſeinen allgemeinen Begriffen uns nachweiſt, wie alles unſer wiſſenſchaftliches Streben darauf gerichtet ſein ſoll die Wahrheit Gottes zu begreifen, aber nicht vermag das lebendige Walten Gottes in der Welt in voller Beſonderheit des Wirklichen uns darzuſtellen. So deuten beide

Arten der Wiſſenſchaft zwar auf das endliche Ziel unſeres Sinnens und Trachtens hin, aber wenn ſie daſſelbe in ſeiner Wahrheit auffaſſen wollen, ſo müſſen ſie damit auch zugleich begreifen, daß ſie dazu beſtimmt ſind in etwas anderes ſich aufzulöſen, was höher iſt, als ihre eigenen Leiſtungen. Es iſt nicht eine einſeitige Ausbildung unſerer Vernuſt in irgend einer Art der Wiſſenſchaft, welche uns dem Ziele unſeres Strebens, der Vollendung unſeres Seins und unſeres Bewußtſeins entgegenführen könnte.

Wir haben hiermit einen Punkt berührt, welcher zwar nicht genau in den Grenzen unſeres Unternehmens liegt, aber doch mit demſelben zu viele Berührungen hat, als daß wir eilig an ihm vorübergehen könnten, den Zuſammenhang unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens mit den übrigen Entwicklungen unſeres Seins und Bewußtſeins. Indem wir hierüber einiges hinzufügen möchten, ſei es uns erlaubt an geſchichtlichen Betrachtungen anzuknüpfen. Es iſt bekannt, wie ſeit der ſogenannten Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften die empiriſchen Erkenntniſſe mit der Mathematik, welche ſich ihnen anſchließt, einen ſchnellen Fortgang genommen haben. So wie nun überhaupt die Geſchichte der Philoſophie mit der übrigen geiſtigen Bewegung der Völker, in welchen ſie ſich entwickelt, in der genaueſten Wechſelwirkung ſteht, ſo hat auch unſere neuere Philoſophie dieſen Fortſchritten der empiriſchen Wiſſenſchaften nicht fremd bleiben können. Es war daher natürlich, daß ſie zuerſt vorherrſchend als dogmatiſche Philoſophie ſich geſtaltete. Nur die ältern Erinnerungen, in welchen ſie aufwuchs, konnten dabei einen mäßigenden Einfluß ausüben, aber immer war doch die Gewalt der gegenwärtigen Zeit zu groß, um nicht vorzugsweiſe ein Philoſophiren zu begünſtigen, welches die empiriſche und mathematiſche Forſchung als ihr Muſter betrachtete. Dieſe vorherrſchend dogmatiſche Richtung jedoch, je mehr ſie dem Empiriſchen in fortſchreitender Einſeitigkeit ſich in die Arme warf, um ſo ſtärker mußte ſie den Skepticismus hervorrufen, der

auch nicht zögerte an den Empirismus ſelbſt ſich anzuſchließen. Der Skepticismus erzeugte alsdann die Kritik der reinen Vernunft, in welcher ein umfaſſenderes Streben das wiſſenſchaftlichere Denken zu ergründen ſich ausſprach, behaftet jedoch mit allen den Mängeln, welche wir an der kritiſchen Philoſophie zu rügen gefunden haben. Dennoch hat ſie ihre Neigung dem menſchlichen Erkennen gegenüber eine abſolute Vernunft anzuerkennen nicht verleugnen können, und daran hat ſich die Entwicklung der abſoluten Philoſophie angeſchloſſen, welche alsbald in ungezügeltem Laufe ſich Bahn zu brechen wußte und in offener Feindſchaft jede empiriſche Erkenntniß unter dem Namen des gemeinen Bewußtſeins niederzuwerfen ſtrebte. Der Erfolg war abzuſehen. Ihre Feindſchaft wurde ihr reichlich vergolten. So wie die abſolute Philoſophie in den empiriſchen Wiſſenſchaften nur ein Scheinwiſſen ſah, ſo ſahen dieſe in jener nur einen hochmüthigen Dünkel, und den Zeiten der Überſpannung folgte ein Augenblick der Abſpannung, in welchem man faſt von aller Philoſophie ſich abzuwenden geneigt ſchien. Allein zu feſt wurzelt von Natur das Streben nach Philoſophie in unſerem Weſen, als daß ein ſolcher Widerſpruch gegen alle Philoſophie hätte dauern können; es ſpricht ſich darin nur das Verlangen nach einer Philoſophie aus, die mit den empiriſchen Erkenntniſſen ſich zu vertragen weiß, und mit Sicherheit läßt ſich erwarten, daß die Macht des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens eine ſolche Philoſophie hervorzubringen behülflich ſein werde.

Wenn wir nun bemerken müſſen, daß dieſe Entwicklungen der Philoſophie den Bedürfniſſen des wiſſenſchaftlichen Lebens nicht völlig genügen konnten, ſo werden wir auch erwarten müſſen, daß noch andere Regungen der Vernunft ihnen zur Seite gegangen ſein und in das letztere eingegriffen haben werden gleichſam zu ihrer Ergänzung. Dies iſt die Bedeutung der Erſcheinungen in unſerer neuern Wiſſenſchaft, welche man gewöhnlich mit dem Namen des Myſti-

cismus bezeichnet hat, und der Weiſe, wie ſie neben den rein wiſſenſchaftlichen Richtungen der neuern Geſchichte ſich geltend gemacht haben, bald in einer genauern Verbindung mit ihnen, bald ſtrenger von ihnen ſich abſondernd. Gegründet ſind ſie in dem ungeregelten Einfluß, welchen die Geheimniſſe unſeres Gemüths auf die Wiſſenſchaft ausüben, ſobald dieſe irgendwie kränkelt. Solche Geheimniſſe hat ein jeder, welcher eine höhere Luſt kennt, als die ſinnliche; denn eine jede Luſt iſt ein geheimnißvolles Bewußtſein; man würde ſich vergeblich bemühen ſie mitzutheilen; den Gedanken, welcher mit ihr verbunden iſt, welcher ſie vielleicht ſogar erregt, kann man wohl ausſprechen; ſie ſelbſt aber iſt unausſprechlich. Dadurch unterſcheidet ſich dieſe Art des Bewußtſeins von dem wiſſenſchaftlichen Gedanken, welcher mittheilbar iſt, weil ein jeder ihn denken kann wie der andere. Dieſes Bewußtſein der Luſt aber, ſo wie der Unluſt kann kein Anderer ſo fühlen wie ich; es iſt das eigenthümliche Bewußtſein, eben ſo wenig auf einen Andern zu übertragen wie mein Ich. Einen Einfluß auf die wiſſenſchaftliche Entwicklung des Einzelnen wird es nun immer behaupten, wenn anders Luſt und Liebe zu den Dingen unſere Aufmerkſamkeit und unſer Denken leitet. Allein wenn wir wiſſenſchaftlich uns mitzutheilen ſtreben, ſo kann es dabei als Aufgabe betrachtet werden, den Gedanken von unſerer Eigenthümlichkeit loszulöſen und als ein allgemein Verſtändliches auszuſprechen. Da ſollen weder die eigenthümlichen Regungen unſeres religiöſen Gefühls, noch die eigenthümlichen Bildungen unſerer Phantaſie die Herrſchaft führen, ſondern damit die Lehre allgemein verſtändlich ſei, ſoll ſie ſich anſchließen an das, was in Allen vorausgeſetzt werden kann nach den allgemeinen Geſetzen des Denkens. Je weniger jedoch die wiſſenſchaftliche Bildung allen Bedürfniſſen der Vernunft entſpricht, um ſo geringer iſt auch ihre Kraft das Fremdartige abzuhalten, um ſo größer iſt auch die Neigung eigenthümliche Richtungen in unſerer Entwicklung mitten in dem wiſſenſchaftlichen Gange der

Unterſuchung zur Sprache zu bringen, und da ergeben ſich denn Zwitterbildungen, welche nicht recht dem wiſſenſchaftlichen Denken, nicht recht den Regungen unſeres Gemüths entquellen, ſondern das, was von uns geſondert werden ſoll, in ungeregelter Miſchung in einander wirren. Dieſe myſtiſchen Richtungen ſind nun durch die ganze Geſchichte unſerer neuern Philoſophie hindurchgegangen. Dem Dogmatismus haben ſie zuweilen ſehr ſtark ſich aufgedrängt, ſo wie denn überhaupt dieſe Form der Philoſophie geeignet iſt, manches in ſich aufzunehmen, was nicht von einem rein wiſſenſchaftlichen Standpunkte ausgeht. Doch je mehr der neuere Dogmatismus an die Fortſchritte der empiriſchen Wiſſenſchaften ſich angeſchloſſen hat, um ſo weniger war er auch geneigt in ein nahes Verhältniß zu den myſtiſchen Regungen des Gemüths zu treten, und dieſe haben daher in der neuern Philoſophie bis auf die Entwicklung des Skepticismus herab meiſtens eine ſehr abgeſonderte Rolle geſpielt und, wo ſie mit wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen zuſammentrafen, eine Geſtalt angenommen, welche den Hauptrichtungen unſerer Bildung faſt feindlich gegenübertrat. Daſſelbe gilt auch von ihrem Verhältniſſe zum neuern Skepticismus und Kriticismus, ſo wie dieſe Arten der Philoſophie aus der Entwicklung unſerer Wiſſenſchaft ſich herausbildeten, nur daß die Gefühlstheorie ſich ihnen ſchon näher befreundet fühlen konnte, weil ſie die Feindſchaft gegen den frühern Dogmatismus mit ihnen gemein hatte. Daher finden wir denn auch eine Neigung des Myſticismus mit dem Skepticismus und der kritiſchen Philoſophie in der Bekämpfung des Verſtandes gemeinſchaftliche Sache zu machen, um dagegen dem Gefühl oder der innern Anſchauung, oder wie man ſonſt das unverſtändige Organ der Vernunft zur Erkenntniß höherer Wahrheit nennen mochte, freie Bahn zu gewinnen. In dieſes polemiſche Beſtreben konnte nun auch die abſolute Philoſophie einſtimmen, und wir haben es erlebt, daß durch dieſe gemeinſamen Bemühungen ſeiner Feinde der Name des Verſtandes faſt in Ver-

ruſ gekommen iſt. Doch iſt der Standpunkt der abſoluten Philoſophie freilich ein anderer, als der myſtiſcher Regungen, und wenn dieſe es zu keiner wiſſenſchaftlichen Geſtaltung der von ihr angeregten Begriffe bringen konnten, ſo mußte dagegen jene ihrem Standpunkte getreu in allgemein gültigen Formen des Denkens einherzuſchreiten ſtreben. Hierbei verhalten ſich jedoch die beiden Formen der abſoluten Philoſophie zu dem Gefühl auf verſchiedene Weiſe. Die, welche nur durch Vernichtung des Empiriſchen zu der abſoluten Anſchauung ſich zu erheben ſtrebt, mußte, je weniger poſitiv ihr philoſophiſches Geſchäft war, um ſo raſcher zum eigenthümlichen Bewußtſein ihre Zuflucht nehmen, wenn ſie die Leere ihres Begriffes vom abſoluten Wiſſen zu erfüllen ſuchte. Daher konnte ſie nicht vermeiden von der Phantaſie und der Religion die Formen ihrer Darſtellung zu borgen und in reichlichem Maaße myſtiſche Elemente in ſich aufzunehmen. Zögernder freilich, aber endlich dennoch wendet auch die andere Form der abſoluten Philoſophie dieſem Gebiete ſich zu. Denn indem ſie aus dem Begriffe des abſoluten Seins, des Gegenſtandes des abſoluten Wiſſens, die beſondern Momente abzuleiten ſtrebt, in welchen er ſich verwirklichen ſoll, kann ſie durch eine nicht kurze Reihe wiſſenſchaftlicher Gedanken ſich bewegen; aber zuletzt treibt ſie dennoch ihr Streben in dieſen philoſophiſchen Begriffen alle Wahrheit darzuſtellen der Vermiſchung des Philoſophiſchen mit dem Empiriſchen zu, welche nur durch eine phantaſtiſche Auffaſſung des letztern, die ſtarre Wirklichkeit biegend oder brechend, die täuſchende Geſtalt einer völligen Übereinſtimmung beider hervorbringen kann.

Man kann es als einen Vorzug unſerer Zeit rühmen, daß ſie die Rechte des Gemüths gegen den Verſtand wieder geltend gemacht hat, daß auch im Beſondern das religiöſe Bewußtſein in ihr wieder ſtärker hervorgebrochen iſt; aber wir würden dies weniger zu rühmen haben, wenn jetzt durch das Gemüth die Rechte des Verſtandes gekränkt werden ſoll-

ten. Dies würde aber in gleicher Weiſe ſtattfinden, möchte man nun dem Gemüthe verſtatten in der Wiſſenſchaft, welche ein Werk des Verſtandes ſein ſoll, ſeine Stimme geltend zu machen, oder wollte man auch dem Verſtande verbieten ſich da zu regen, wo ein gemeinſames Werk des Gemüths und des Verſtandes betrieben werden ſoll. In beiden Weiſen würde man nur wieder einen mehr oder weniger beſchränkten Myſticismus begünſtigen. Wenn unſere Zeit dem Gemüthe ſeine Rechte erkämpft hat, ſo iſt dies wenigſtens zum Theil durch die Bemühungen des wiſſenſchaftlichen Verſtandes geſchehen, und es hat ſich dadurch erwieſen, daß nur eine einſeitige Bildung des Verſtandes auf das Gemüth ſchädlich einwirken kann. Dadurch ſollten nun auch die Freunde des Gemüths am ſtärkſten ſich aufgefordert fühlen, das wiſſenſchaftliche Beſtreben des Verſtandes in aller Weiſe zu begünſtigen und auch darin ein frommes und gottgefälliges Werk zu erblicken, wenn wir die Kräfte des Denkens, welche uns Gott verliehen hat, in ihrem ganzen Umfange üben und das Gebiet der Wiſſenſchaften ihnen ungeſchmälert zur Bearbeitung übergeben, welches ſie nach der Ordnung des vernünftigen Lebens allein zu verwalten haben. Nach derſelben Ordnung des Lebens haben wir nun auch andere Gebiete unſeres Bewußtſeins anzuerkennen, in welchen das Gemüth ſeine Kräfte ungeſtört entfalten ſoll; aber wir dürfen auch nicht vergeſſen, daß alle dieſe Abſonderungen des Verſtandes vom Gemüthe und des Gemüths vom Verſtande doch der allgemeinen Entwicklung unſeres vernünftigen Lebens untergeordnet werden müſſen, welche weder etwas rein Abgeſondertes duldet, noch durch die feindſeligen Berührungen ſeiner Beſtandtheile gefördert werden kann, ſondern alles ihm Angehörige zu einem vollkommenen Einklange zu führen ſtreben muß. Da werden wir nun das fromme Gemüth nicht loben können, welches ſich ſcheu in ſich ſelbſt zurückzieht und die Berührung mit dem wiſſenſchaftlich forſchenden Verſtande zu vermeiden ſucht. Es muß ſeiner ſelbſt nicht recht

ſicher ſein, daß es die Probe nicht zu machen wagt, ob es wohl beſtehen könne den übrigen Gewalten des Lebens gegenüber; es muß noch eine kränkliche Reizbarkeit in ſich fühlen, welche von der rauhen Hand des Lebens verletzt zu werden fürchtet. Von der Welt aber kann es ſich doch nicht losmachen, ſo muß es denn auch dahin ſtreben die Welt zu verſtehen und der Welt ſich verſtändlich zu machen, und immer wird es hierbei der Hülfe des Verſtandes bedürfen, welchen denn alſo auch der Menſch zu pflegen hat und ſo viel möglich wiſſenſchaftlich auszubilden, wenn er der Sicherheit ſeines Gemüths ſich erfreuen will. Man kann gewiß darauf rechnen, daß eine ſichere religiöſe Überzeugung auch nur da gefunden werden wird, wo der Menſch zur Übereinſtimmung mit ſich ſelbſt gelangt iſt; Übereinſtimmung mit ſich ſelbſt ſetzt aber auch die Zuſtimmung des Verſtandes zu den Regungen des Gemüths voraus, und deswegen müſſen wir einen jeden ermahnen, welcher nicht ſchon von ſelbſt dazu geneigt ſein möchte, auch nach einer Bildung des Verſtandes zu ſtreben, welche der Entwicklung ſeiner übrigen vernünftigen Kräfte das Gleichgewicht zu halten im Stande iſt.

Die abgeſonderte Ordnung der Wiſſenſchaften aber hat dahin zu ſtreben nur die ſichern Ergebniſſe der Forſchung in ſich aufzunehmen und kann weder phantaſiereiche Bildungen hypothetiſcher Wahrſcheinlichkeit, noch religiöſe Regungen als Beweis gelten laſſen; alles iſt von ihr auszuſchließen, was der Meinung eines jeden und ſeiner eigenthümlichen Denkweiſe angehört. Nur das Allgemeingültige, was gelehrt und gelernt werden kann, ſoll in ihr ſeine Stelle finden. Allein wir haben auch anerkennen müſſen, daß Erfahrung und Philoſophie nicht in allen ihren Theilen ausgebildet ſind, ſondern wechſelsweiſe an einander ſich ausbilden ſollen und daß ſie in dieſer wechſelſeitigen Ausbildung in dem Gebiete des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens einander begegnend nicht die vollendete Geſtalt abgeſchloſſener Ergebniſſe annehmen können, ſondern in der ſchwankenden Geſtalt der Meinun-

gen auftreten. In dieſem Gebiete dürfen wir alſo dem eigenthümlichen Bewußtſein, dem Gefühl, ja ſelbſt der Phantaſie, ſein Recht zugeſtehen; da findet eine Verbindung der Wiſſenſchaft mit der Geſinnung ſtatt, da führt nicht allein der Gelehrte oder wiſſenſchaftlich Unterrichtete, ſondern auch der Menſch in ſeiner Eigenthümlichkeit eine Stimme, und es offenbart ſich, daß die mancherlei Unterſchiede, welche wir in der Entwicklung unſerer Bildung machen, wie lange wir ſie auch geſondert durchführen mögen, doch nach einander hinſtrebend ſich zu vereinigen beſtimmt ſind. Eine jede wiſſenſchaftliche Bildung, welche in der geſchloſſenen Grenze der Wiſſenſchaften ſich zu halten ſtrebt, muß daher als eine einſeitige angeſehen werden. Dies ſpricht die Geſchichte aller Wiſſenſchaften aus, welche uns zeigt, wie ohne Phantaſie und Gemüth keine Erfindungen gemacht werden und keine fruchtbare Forſchung ſtattfindet. Eben in dem Gebiete des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens iſt die Werkſtatt der Erfindungen; was man den genialen Blick in der Wiſſenſchaft genannt hat, das erzeugt ſich aus jener reichern Verknüpfung aller Elemente unſerer Bildung, die in ihrer wiſſenſchaftlichen Beziehung das allgemeine wiſſenſchaftliche Leben bildet und weit über den beſchränkten Geſichtskreis einer bloßen Verſtandesbildung hinausreicht.

Wer nun dies überlegt, wird ſich nicht wundern, wenn wir behaupten, daß die Entwicklung aller unſerer vernünftigen Kräfte zuſammentreten müſſe, um die Erkenntniß Gottes zu bilden, die wahre und höchſte Erkenntniß, deren wir fähig ſind. Nicht der Philoſoph, ſondern der Menſch ſoll ſie hervorbringen. In dieſer Einſicht von der Nothwendigkeit, daß alle vernünftige Beſtrebungen zur Erreichung des höchſten wiſſenſchaftlichen Zwecks zuſammenwirken müſſen, müſſen wir uns einem jeden Particularismus entgegenſetzen. Nicht irgend eine einzelne Wiſſenſchaft, auch nicht die Philoſophie ſoll dahin führen. Ebenſo wenig dürfen wir einer künſtleriſchen Anſicht allein dieſen Zweck zu betreiben zugeſtehen oder

hoffen, daß uns das praktiſche Leben einer Sittlichkeit, die ſich von wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen fern hält, ihm zuführen werde. Doch haben wir von dieſen Seiten her wohl kaum einen Widerſpruch zu erwarten, ſobald nur das wahre Ziel unſerer vernünftigen Beſtrebungen anerkannt worden iſt. Dagegen iſt von der Seite religiöſer Entwicklung zuweilen eine Feindſchaft gegen die wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen über Gott und göttliche Dinge geäußert worden. Wir können eine ſolche nur als ein Misverſtändniß betrachten. Die Religion der Liebe ſoll überhaupt keine Feindſchaft hegen weder gegen Perſonen, noch gegen Beſtrebungen dieſer Perſonen, welche ſich von ihnen nicht ablöſen laſſen. Was ſie bekämpfen darf und ſoll, beſteht allein in dem Vergänglichen und Böſen, welches abgeſtreift werden kann und den Perſonen nicht weſentlich iſt. Allein von ſolcher Art iſt nicht die Erkenntniß und das wiſſenſchaftliche Streben nach ihr, welche ſogar in dem praktiſchen Leben uns als nothwendig erſcheinen und die Religion begleiten müſſen, wenn dieſe anders ein Bewußtſein allgemeiner Art in der Anſchauung Gottes ſucht. Auch ſie ſucht Belehrung, ſei es aus innerer Erfahrung oder aus einer göttlichen Offenbarung. Nur kennt die Religion andere Quellen der Erkenntniß, als die Philoſophie und eine jede andere Wiſſenſchaft. Sie vertraut ihrem Glauben an die Offenbarung. Wenn ſie jedoch in dieſem Glauben von der Wiſſenſchaft ſich abwenden wollte, ſo würde ſie annehmen müſſen, daß ihre Offenbarung in keiner Beziehung zum Wiſſen ſtünde. Da möchte ſie nun ſich abſondern von dem Leben mit dem Menſchen und der innern Beſchaulichkeit allein leben; denn wenn dieſe Offenbarung nicht für den Einzelnen allein, ſondern für eine religiöſe Geſellſchaft der Menſchen ſein ſollte, ſo würde ſie auch in Worten oder Symbolen ſich unter dieſen äußern müſſen, damit die Mitglieder einer ſolchen Geſellſchaft ſich einander erkennen und mit einander geſelligen Austauſch ihrer religiöſen Regungen haben könnten. Genug, wo die Religion nicht zu völliger Abſon-

derung der Menſchen von einander führen ſoll, da bedarf ſie auf der einen Seite des Ausdrucks, auf der andern Seite des Verſtändniſſes und jenes Wechſelſpiels der Berechnungen über Zeichen und Bezeichnetes, von welchem niemand würde ſagen können, wie es ohne die wiſſenſchaftliche Thätigkeit des Verſtandes zu Stande kommen könne. Hat ſich nun aber nur erſt gezeigt, daß in unſerem religiöſen Leben das wiſſenſchaftliche Element in ſeiner weiteſten Bedeutung nicht ganz ausgeſchloſſen iſt, ſo wird es zuverſichtlich ſchwer halten, es nur theilweiſe darin aufzunehmen oder irgendwo ſein Eindringen zu begrenzen. Denn dies iſt die Natur der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß, daß ſie nirgends bei einem Theile ſtehen zu bleiben ſich begnügt, ſondern überall die Geſammtheit des Wiſſens anſtrebt. Auch in dieſer Art der Erkenntniß würde die Oberflächlichkeit, welche mit einzelnem Wiſſen ſich begnügt, nur verderblich wirken können. Die Mittel der Verſtändigung ſind nur in dem großen Kreiſe aller Dinge zu begreifen, welchem ſie angehören. Es ſind zwei heilige Schriften, in welchen Gott ſich offenbart hat, die eine aber iſt in der andern und kann nur in dieſer als ihr Theil begriffen werden. Die eine iſt die, welche vorzugsweiſe ſo heißt, die andere iſt die ganze Welt. Man wird vielleicht mit Recht ſagen können, in der kleinern heiligen Schrift trete uns Gott auf eine vernehmlichere Weiſe hervor; er habe ſie uns dargeboten gleichſam als einen kurzen Abriß ſeines großen Werkes wegen der Schwäche unſerer Faſſungskraft, daß wir zuerſt an ſie uns hielten und aus ihr über das Nothwendigſte uns unterrichteten, ehe wir Größeres unternähmen; aber daß wir bei ihr ſtehen bleiben ſollten, das verbietet ſie uns ſelbſt ihrer ganzen Faſſung, ihrem ganzen Inhalte nach. Denn wie wir auf ſie hingewieſen werden, ſo weiſt ſie ſelbſt uns heraus aus ſich auf die Betrachtung der Menſchen und der Zeiten, auf die Ueberlegung der Fügungen Gottes, in welchen ſie entſtanden. Räthſelhaft iſt ſie, weil ſie im Ganzen der Entwicklung begrif-

ſen ſein will, in welchem ſie als ein Merkzeichen daſteht. Mögen wir daher unſerer Schwäche wegen zuerſt an ſie gehen, um uns zu befeſtigen; aber wenn wir uns befeſtigt haben, dann nicht weiter gehen zu wollen und wenigſtens den Verſuch zu machen, ob nicht auch dem größern Buche ein Verſtändniß abzulocken ſei, das würde eben nur ein Bekenntniß ſein, daß wir noch nicht feſt genug geworden in unſerem Glauben an Gott. Daher können wir auch dieſen Particularismus nicht loben, welcher der Religion allein die Ehre geben will. Unſere Religion ſoll zwar in unſerem ganzen Leben, auch in unſerem Forſchen uns leiten, aber ſie ſoll als eine thätige Kraft über alle Entwicklungen der Vernunft ſich ausbreiten. Nicht allein in dem engen Kreiſe eines beſchaulichen Lebens oder einer beſchränkten Schriftforſchung ſollen wir die Religion ſuchen, ſondern überall da wiedererkennen, wo der Menſch mit Gewiſſenhaftigkeit und in dem Glauben an die göttliche Kraft und Beſtimmung ſeines vernünftigen Weſens ſo wie die praktiſchen, ſo die theoretiſchen Bahnen des ihm angewieſenen Lebens zu durchmeſſen ſtrebt.

In dieſem Sinne denken wir nun über die Erkenntniß Gottes in der Welt zu handeln. Wir gehen von der Ueberzeugung aus, daß unſer Bewußtſein Gottes nicht allein in der Wiſſenſchaft zu Tage kommt, ſondern auch in den Gefühlen unſeres Gemüths, daß dieſe auch keineswegs von den wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen unſeres Geiſtes ſich abſondern laſſen, als welcher eine Einheit des geſammten Lebens bildet. Soll doch unſer ganzes wiſſenſchaftliches Leben Wärme und Heiligung empfangen durch dieſe Gefühle; ſoll doch die Liebe zur Wahrheit, d. h. zu Gott, dieſes tiefſte Gefühl, welches die religiöſe Scheu vor jeder Lüge in ſich ſchließt, durchweg in ihm herrſchen. Aber mit jener Ueberzeugung werden wir doch den wiſſenſchaftlichen Weg in unſern Forſchungen einſchlagen, wohl wiſſend, daß es verſchiedene Geſchäfte ſind, das Gefühl anzuregen und das Stre-

ben nach Erkenntniß zu befriedigen, und daß wir nun einmal in der Lage ſind nicht alles auf einmal betreiben zu können. So wie in andern Gebieten des Lebens, ſo theilen ſich auch hier die Arbeiten. In der wiſſenſchaftlichen Forſchung aber, welche wir hier einſchlagen, leitet uns die Überzeugung, daß eine jede wahre Erkenntniß auch eine Erkenntniß der einigen Wahrheit, welche bei Gott iſt, in ſich ſchließe, ohne daß doch immer dies in jeder Erkenntniß zum Bewußtſein kommen müßte. Das Bewußtſein vielmehr davon, daß in der That keine Erkenntniß iſt, ohne eine Erkenntniß Gottes zu ſein, bildet ſich in wiſſenſchaftlicher Weiſe erſt in der Philoſophie aus, und da wir nun eben dieſes Bewußtſein erwecken wollen, ſo werden auch unſere Unterſuchungen zunächſt darauf ſich richten, die philoſophiſchen Begriffe zu entwickeln, welche uns die Wiſſenſchaft in dem Lichte einer Erkenntniß Gottes erſcheinen laſſen. Dies iſt die allgemeinſte Grundlage unſerer Unterſuchung. Alsdann aber wird unſere Forſchung mehr in das Beſondere eingehen, indem ſie aus dem allgemeinen Begriffe des Wiſſens die verſchiedenen Momente ableiten muß, durch welche hindurch die Forſchung zur Erkenntniß der Welt gelangt und in der Welt die Offenbarung Gottes empfängt. Zuletzt aber wollen wir auch dem Geſchäfte nicht völlig uns entziehen, das Einzelne der Erfahrung berückſichtigend nachzuweiſen, wie die Erkenntniß Gottes in dem allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben ſich entwickelt, in welchem die Einſicht der Philoſophie in das wiſſenſchaftliche Geſchäft überhaupt mit der Erkenntniß beſonderer Erſcheinungen zuſammentrifft, obwohl wir werden eingeſtehen müſſen, daß auf dieſem Wege nicht rein wiſſenſchaftliche Ergebniſſe, ſondern nur wiſſenſchaftliche Meinungen zu Stande kommen können. Auf dieſem Gebiete werden wir alsdann auch wieder die Einreden der Eigenthümlichkeit geſtatten dürfen, die Einflüſſe des Gefühls und der Geſinnung, welche wir dem ſtreng wiſſenſchaftlichen Geſchäfte fern halten mußten, welche aber auf dieſem freiern Gebiete der Un-

terſuchung ſich wieder geltend machen. Aber nicht ohne Bewußtſein ihrer Bedeutung werden ſie hier auftreten, nur um die nicht völlig zu einander paſſenden Elemente des philoſophiſchen und des empiriſchen Wiſſens in einer Ahnung des Wahren zu verbinden. Will man nun alle Regungen des Gefühls als myſtiſche Elemente unſeres Bewußtſeins bezeichnen, ſo mag man auch behaupten, daß in dieſen Erzeugniſſen des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens myſtiſche Elemente ſich wirkſam erweiſen; aber man wird wenigſtens eingeſtehen müſſen, daß dieſe Erzeugniſſe fern ſind von der Verwirrung des Gefühls mit dem wiſſenſchaftlichen Denken, welche im eigentlichen Sinne des Wortes Myſticismus genannt zu werden verdient.

Erſter Theil.

Von der Erkenntniß Gottes aus ſeinem Begriff.

I. Über die Beweiſe für das Sein Gottes.

Einem jeden, welcher in ſeinem wiſſenſchaftlichen Leben zur philoſophiſchen Einſicht ſich erhoben hat, muß es etwas wunderlich vorkommen, wenn von ihm verlangt wird, er ſolle beweiſen, daß Gott ſei. Denn daß der Begriff Gottes nicht ein leeres Phantom unſerer Einbildungskraft uns bezeichne, ſondern Wahrheit habe oder Wahrheit ſei, das iſt ihm von vornherein ſo gewiß, daß er daran ſein ganzes Bemühen ſetzt, Gott zu erkennen.

Wir können daher nicht anders ſagen, als daß die Forderungen und die Verſuche das Daſein Gottes, wie man zu ſagen pflegt, zu beweiſen, von einem Standpunkte des Denkens ausgegangen ſind, welcher der philoſophiſchen Einſicht in das wiſſenſchaftliche Leben nicht völlig mächtig war; d. h. ſie gingen von einer niedern Bildungsſtufe des wiſſenſchaftlichen Lebens aus, welcher der Begriff Gottes als eine anderswoher gegebene, ihr ſelbſt fremdartige Vorſtellungsweiſe und die Behauptung der Wahrheit dieſes Begriffes als ein Vorurtheil erſcheinen konnte. Wenn nun Anſtand genommen wurde einem ſolchen Vorurtheile nachzugeben, wenn man von der andern Seite ſich rüſtete das Daſein Gottes zu behaupten, ſo ſind dies die Schwankungen des Dogmatismus, der die Aufgabe der Philoſophie nur noch in der Vermiſchung mit den Aufgaben des praktiſchen Lebens zu be-

greifen vermag. An dieſe Schwankungen des Dogmatismus ſchließen ſich alsdann die Zweifel des Skepticismus und der kritiſchen Philoſophie an, deren Weſen natürlich eine jede Erkenntniß Gottes unmöglich findet; nur in ihrem Streite gegen die dogmatiſche Philoſophie können ſie überhaupt auf den Begriff Gottes Rückſicht nehmen. Die Geſchichte der Philoſophie zeigt uns daher auch, daß in den Zeiten, in welchen der Dogmatismus vorherrſchend war oder mit Skepticismus und kritiſcher Philoſophie zu kämpfen hatte, Beweiſe für das Daſein Gottes geſucht wurden. Daß ſie aus ſolchen Zeiten auf uns gekommen ſind, zeigt ſchon der Ausdruck, in welchen das ganze Unternehmen gefaßt wird, indem von einem Daſein Gottes die Rede iſt, als wenn der Begriff Gottes ebenſo wie der Begriff anderer daſeiender Gegenſtände gedacht werden dürfte. Noch mehr offenbart ſich dies in dem Gange der Beweiſe, welche in wenige Sätze zuſammengefaßt zuletzt ein ſolch entſcheidendes Ergebniß für unſere ganze wiſſenſchaftliche Anſicht herbeiführen ſollten, als wenn eine völlig neue Stufe wiſſenſchaftlicher Betrachtung aus den Überlegungen weniger Augenblicke ſich ergeben könnte.

Auch die abſolute Philoſophie verſchmäht gewöhnlich die Beweiſe dafür, daß der Begriff Gottes wiſſenſchaftliche Bedeutung habe. In der abſoluten Anſchauung, welcher ſie theilweiſe ſich hingiebt, glaubt ſie die ſichere Gewähr für ihn zu haben, oder wenn ſie darauf ausgeht den Begriff des abſoluten Wiſſens zu entwickeln, verläßt ſie ſich darauf, daß ſie darin auch die Erkenntniß des Abſoluten oder Gottes entwickle. Übrigens aber iſt ſie zu gewiß den wahren Inhalt alles Wiſſens in ſich darzuſtellen, als daß ſie noch Urſache finden ſollte, den Zweifeln an das Daſein Gottes, die ihr lediglich als Übergangspunkte in der Entwicklung des Bewußtſeins vorkommen können, eine beſondere Aufmerkſamkeit zu ſchenken. Allein damit entgeht ſie dennoch den Anklagen nicht, welche gegen ſie am meiſten erhoben werden, daß ſie etwas für Gott ausgebe, was dem wahren Begriff deſ-

ſelben keineswegeſ gleich komme, und wir haben ſchon früher bemerken müſſen, daß ſie hierzu auch wirklich Veranlaſſung gebe. Sie jedoch pflegt gemeiniglich ſolche Anklagen, um die Wahrheit zu ſagen, etwas hochmüthig zu verachten und vielmehr alle Uebrige zu beſchuldigen, daß ſie nicht den richtigen Begriff Gottes hätten, gleichſam als brächte ſie zuerſt das im Gedanken hervor, was wir mit dem Namen Gottes zu bezeichnen pflegen.

Unter ſolchen Streitigkeiten über das Sein und den Begriff Gottes, wie möchte ſich nun wohl die wahre Philoſophie zu verhalten haben? Da ſie überhaupt alles im Auge hat, was im Allgemeinen das wiſſenſchaftliche Leben berührt, ſo kann ſie jener Verſchmähung aller Beweiſe für das Sein Gottes, welcher die abſolute Philoſophie ſich zuwendet, ſich nicht anſchließen, noch weniger aber die Forderung ablehnen, welche an ſie gemacht werden möchte, darzuthun, daß der Begriff, welchen ſie von Gott hat, übereinſtimme mit dem, was anderswoher bei dem Namen Gottes gedacht werden möchte. Allein eben ſo wenig kann ſie in die Manier der dogmatiſchen Philoſophie eingehen, wenn dieſe durch die Verbindung weniger und meiſtens ſehr abſtracter Grundſätze das Daſein Gottes zu beweiſen ſucht. Denn vor allen Dingen muß ſie ſich davon überzeugt halten, daß die philoſophiſche Überzeugung von dem Sein Gottes nicht auf einzelnen Überlegungen und Gedanken beruhe, ſondern ihren Sitz in dem allgemeinen philoſophiſchen Standpunkte habe, der ſich einem jeden nur aus einer beſtimmten Reiſe ſeiner ganzen wiſſenſchaftlichen Bildung heraus entwickeln kann. Hiernach ſind es zunächſt zwei von einander unterſcheidbare Geſchäfte, welche ſie in dieſer Beziehung zu übernehmen hat, einmal, was das zuletzt berührte betrifft, ihren philoſophiſchen Standpunkt als einen allgemeingültigen zu rechtfertigen, indem ſie Andere, welche dazu reif geworden, zu ihm erhebt; dann aber, in Beziehung auf das von anderswoher angeregte Bedürfniß Gott zu denken, nachzu=

weiſen, daß ihr Begriff Gottes mit dieſem Bedürfniſſe, wenn es richtig verſtanden wird, vollkommen übereinſtimmt. Zuletzt jedoch wird noch ein drittes Geſchäft an dieſe beiden ſich anſchließen. Denn wir wollen es nicht verhehlen, daß ſelbſt im philoſophiſchen Standpunkte noch mancherlei Schwierigkeiten ſich erheben den Begriff Gottes durchzuführen, und daß von dieſen Schwierigkeiten aus auch Zweifel entſtehen können an dieſen Begriff, welche aus dem Wege geräumt werden müſſen, wenn man einen ſichern Ausgangspunkt für die Erkenntniß Gottes gewinnen will.

Das ſchwierigſte unter dieſen Geſchäften iſt gewiß das erſte, welches auch das Geſchäft des eigentlichen Beweiſes iſt, wenn man ſo ſagen will, während die beiden andern nur die Behauptung des Bewieſenen betreffen gegen äußere und gegen innere Befeindungen. In ihm ſoll ein neuer Standpunkt des Denkens, eine höhere wiſſenſchaftliche Bildungsſtufe begründet werden. Wer nun weiß, wie alle Bildungsſtufen unſerer Vernunſt nicht in einem ſchnellen Laufe gewonnen werden, ſondern nur allmälig ſich zeitigen, auch mancherlei Hemmungen aus individuellen Verirrungen des Denkens oder der Geſinnung ihrem Heranreifen ſich entgegenſtellen, der wird nicht erwarten, daß in den engen Grenzen irgend einer Schrift in dieſer Beziehung allen Anforderungen Genüge geleiſtet werden könne. Wenn wir uns mit Andern in wiſſenſchaftliche Unterſuchungen einlaſſen, ſo ſetzen wir bei ihnen vor allen Dingen den guten Willen voraus die Wahrheit zu finden; ſollten ſie uns Irrthümer ganz eigenthümlicher Bildung oder gar Sophismen ihres thörichten Wahnes entgegenſetzen, ſo können wir ſie nur bitten erſt beſſer zu werden, ehe wir uns mit ihnen einlaſſen ſollen. Es iſt dabei aber auch noch die andere Vorausſetzung, daß ſie mit einer hinlänglichen Vorbildung zu uns kommen, um uns verſtehen und unſere Gründe würdigen zu können. Es muß alſo einleuchten, daß wir bei dieſem Geſchäfte es nicht mit einem abſoluten Anfange zu thun haben, wie denn ein ſol

cher überhaupt in der Philoſophie nicht zu finden iſt, weil ſie nur als Fortſetzung einer ſchon vorher begonnenen Bildung der Vernunft angeſehen werden kann, und das ſchwierige Geſchäft, mit welchem wir es zu thun haben, kann daher nur inſofern gelingen, als vorausgeſetzt werden darf, daß die Elemente des wiſſenſchaftlichen Lebens, welche der Philoſophie überhaupt zum Grunde liegen, in einem weiten Kreiſe gemeinſchaftlicher Forſchung als gültig anerkannt werden dürften.

Doch ſchon die vorangegangenen Unterſuchungen über die verſchiedenen Formen der Philoſophie müſſen uns auf einen Standpunkt erhoben haben, auf welchem der Begriff Gottes nicht mehr in Zweifel geſtellt werden kann. Es werden nur einige ergänzende Bemerkungen nöthig ſein, um dies darzuthun.

Unter allen Begriffen, welche in unſerem Bewußtſein ſich ausbilden, fordert der Begriff des Wiſſens, ſobald ſeine Bedeutung einmal hervorgetreten, in unſerem wiſſenſchaftlichen Streben vorzugsweiſe Berückſichtigung. Denn er bezeichnet den Zweck dieſes Strebens, welcher uns beſtändig vor Augen ſchweben muß und daher von keinem wiſſenſchaftlichen Gedanken verleugnet werden kann. Sobald das Denken nur aus ſeiner Dienſtbarkeit für das praktiſche Leben ſich herausgearbeitet hat, iſt auch ſchon der Skepticismus bereit, wie wir ſahen, dieſen Begriff zur Herrſchaft in allem Forſchen zu erheben. Was daher der Begriff des Wiſſens in ſich ſchließt, das muß unbedingte Gültigkeit in Anſpruch nehmen dürfen.

Es ſchließt aber dieſer allgemeine Begriff des Wiſſens auch den allgemeinen Begriff der Wahrheit in ſich. Denn dieſer bezeichnet uns nichts anderes, als das, was im Wiſſen gewußt werden ſoll. Es folgt hieraus, daß, ſolange das Wiſſen nur im Allgemeinen als Forderung der Vernunft oder als Zweck des Denkens uns vorſchwebt, auch nur im Allgemeinen von uns wird geſetzt werden können, daß es eine

Wahrheit gebe, ohne zu wiſſen, was dieſe Wahrheit ſein möchte. In dem Anfange der Philoſophie können wir daher auch noch nicht ſagen, ob die Wahrheit eine Vielheit oder eine Einheit, ein beharrliches Sein oder ein Werden, oder etwas anderes dergleichen ſei, denn dies würde der Wahrheit und mithin auch dem Wiſſen ſchon eine Beſtimmtheit beilegen, welche ihnen im Anfange der Philoſophie noch fehlen muß. In dieſem Anfange iſt die Wahrheit noch ohne allen Beiſatz, ohne alle weitere Ausſage. Nur in dem Satze könnten wir ſie ausdrücken: ſie ſei das Unbeſtimmte, aber nicht an ſich, ſondern lediglich für uns.

Bei dieſem Anfange der philoſophiſchen Forſchung möchte der Skepticismus ſtehen bleiben; ja ihm wohnt ſogar die Neigung bei die Wahrheit als das Unbeſtimmbare anzuſehen. Doch in jenem Mögen und in dieſer Neigung zeigt er ſich in Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Schon im Anfange der Forſchung müſſen wir die Wahrheit nicht allein als das Unbeſtimmte für uns, ſondern auch als das zu Beſtimmende ſetzen. Denn der Begriff des Wiſſens verlangt, daß wir ihn zu verwirklichen ſtreben ſollen, welches eben nur dadurch geſchehen kann, daß wir die Wahrheit beſtimmen oder irgend etwas ſetzen, was ihr gemäß iſt. Dadurch wird denn aber auch anerkannt, daß ſie etwas Beſtimmbares ſei. Wollten wir behaupten, ſie könnte nicht beſtimmt werden in keinem Stücke, ſo würden wir uns dadurch in einen Widerſpruch ſetzen mit unſerer Vernunft, welche verlangt, daß wir ſie beſtimmen ſollen. Wir können dieſe denkende Vernunft, welche uns antreibt durch das Denken zu erkennen oder die Wahrheit zu beſtimmen, nicht für ein ſo thörichtes Weſen halten, daß ſie etwas verlangen ſollte, was unmöglich wäre.

Nun möchte wohl jemand ſagen, die Wahrheit ſei beſtimmbar in dieſer oder jener Beziehung, aber nicht beſtimmbar überhaupt. Denn was die Vernunft durch das Denken zu erkennen verlangt, das könnte nur ein Theil oder ein Moment der Wahrheit zu ſein ſcheinen. In einem jeden

Momente der Forſchung richtet ſich das Denken auf irdeng ein beſonderes Moment der Wahrheit; eine beſondere Aufgabe ſucht es zu löſen, und indem wir ſie löſen ſollen, muß die Vernunft ihre Lösbarkeit vorausſetzen. Daher könnte man meinen, die Wahrheit beſtände nur in einer Reihe beſtimmbarer Momente, wobei aber noch möglich bliebe, daß dieſe Reihe ſelbſt unbeſtimmbar wäre, indem eine jede beſondere Erkenntniß oder Beſtimmung der Wahrheit noch einen unbeſtimmten Reſt der Wahrheit übrig ließe. Allein wer das Ganze des wiſſenſchaftlichen Beſtrebens vor Augen hat, wird dieſer Meinung nicht beiſtimmen können. Denn daß die Forſchung auf etwas Einzelnes ſich richtet, muß als etwas der Vernunft Zufälliges angeſehen werden, herſtammend aus ihrer augenblicklichen Lage und ihren beſondern Verhältniſſen; im Weſen der Vernunft aber iſt es nicht gegründet. Vielmehr die Vernunft ihrem Weſen nach will nicht dieſes oder jenes wiſſen, ſondern ſie will wiſſen ſchlechthin, und nur nebenbei begegnet es ihr auch die Erkenntniß eines Beſondern anzuſtreben, weil dieſe in der Erkenntniß des Allgemeinen enthalten iſt. Daher haben wir auch früher ſchon bemerken müſſen, daß wir das Beſondere gar nicht ohne das Allgemeine erkennen können, und daß alles in dem Zuſammenhange des Ganzen zu denken iſt, worin allein die vollſtändige Bedeutung eines jeden heraustreten kann. Dies iſt eben das Ergebniß des philoſophiſchen Bewußtſeins, daß alle Wiſſenſchaft zu einem Ganzen ſich ausbilden und abſchließen ſoll, und daher kann denn auch die Philoſophie nicht anders ſetzen, als daß die Wahrheit, nach welcher zu forſchen iſt, nicht allein im Einzelnen, ſondern auch im Ganzen beſtimmbar ſein müſſe. Es iſt der Standpunkt der einzelnen Wiſſenſchaften die Wahrheit im Einzelnen zu ſuchen; ſobald wir die Nothwendigkeit der Philoſophie eingeſehen haben, leuchtet es ein, daß alle einzelne Erkenntniſſe nur Bedingungen ſind, unter welchen das Fortſchreiten in der Erkenntniß des Ganzen ſteht.

Demnach muß die Wahrheit im Ganzen als eine erkennbare Wahrheit angeſehen werden, weil die Vernunft ſie im Ganzen ſucht und es unvernünftig, d. h. dem Weſen der Vernunft zuwider wäre, etwas Unerreichbares oder Unmögliches zu begehren. Von der anfangs in völliger Unbeſtimmtheit geſetzten Wahrheit muß daher nun einleuchten, daß ſie völlig beſtimmbar iſt, zwar nicht in unſerem gegenwärtigen Denken, aber doch überhaupt. Die Vernunft ſtellt ſich die Aufgabe ſie zu beſtimmen. Aber freilich dieſe Aufgabe wird nicht gelöſt ſein können, ſolange es noch eine zeitliche Entwickelung des Denkens giebt, denn dieſe ſetzt noch eine weitere Entſtehung des Bewußtſeins und ſolcher Momente voraus, welche als Wahrheit gedacht werden ſollen, ſo daß in ihr das Ganze der Wahrheit noch nicht zur Erkenntniß gekommen ſein kann. Deswegen wird man die Wahrheit überſchwenglich oder tranſcendental nennen können; denn in ihrer ganzen Fülle überſteigt ſie einen jeden Grad der Faſſungskraft, welcher zu irgend einer Zeit ſich ausgebildet haben könnte. Solange es noch eine Zukunft für unſer Bewußtſein giebt, ſo lange iſt auch die ganze Fülle der Wahrheit uns nicht gegenwärtig. Allein dieſe Ueberſchwenglichkeit der Wahrheit würde in doppelter Rückſicht falſch gedeutet werden, wenn man daraus ſchließen wollte, wir könnten die Wahrheit überhaupt nicht erkennen in der Zeit oder wir könnten ihre ganze Fülle nicht erkennen ſchlechthin. Denn wirklich ſetzen wir die Wahrheit als erkennbar in der Zeit in zwiefacher Weiſe, theils im Allgemeinen in dem philoſophiſchen Begriffe, welchen wir von ihr haben und welcher uns nun ſchon in einigen Beziehungen zu uns und überhaupt hervorgetreten iſt, theils auch im Beſondern, inwiefern ein jedes Erkennen ein Erkennen der Wahrheit iſt in einem beſondern Momente, welches der Fülle der Wahrheit angehört. Daß wir aber die ganze Fülle der Wahrheit nicht erkennen könnten ſchlechthin, würde vorausſetzen, daß wir nur immerfort in der Zeit denken und wiſſen könnten, weil

allein unter dieſer Bedingung angenommen werden müßte, daß immer noch ein Reſt des Unbekannten zurückbleiben würde. Aber eben dies wäre zu beweiſen, daß für uns kein Abſchluß und kein Ende des zeitlichen Lebens möglich ſei, wogegen wohl mit Recht geltend gemacht werden dürfte, daß die Vernunft, indem ſie nach der Erkenntniß der Wahrheit ſtrebt, die Erkenntniß der Wahrheit auch als möglich vorausſetzen muß, und wenn dieſelbe im zeitlichen Leben nicht möglich ſein ſoll, ein nicht-zeitliches Sein fordert, in welchem ſie ihr Ziel erreiche.

Wenn wir nun hiernach die Wahrheit als ein Beſtimmbares ſetzen müſſen, nämlich als ein durch unſer Denken Beſtimmbares oder Erkennbares, ſo werden wir ſie auch als ein Beſtimmtes anzuerkennen haben; denn nur das beſtimmte Sein kann im Gedanken beſtimmt werden. Wenigſtens in dem Momente, in welchem die Wahrheit erkannt wird, iſt ſie auch beſtimmt. Solange wir dagegen noch im Streben nach ihrer Erkenntniß ſind, wird ſie als ein Unbeſtimmtes für uns ſich uns darſtellen müſſen. Was wir nicht zu beſtimmen vermögen, das können wir auch nicht meſſen, und daher werden wir die Wahrheit auch als etwas Unermeßliches uns denken müſſen. Fügen wir dazu die Vorſtellung einer Reihe zeitlicher Entwicklungen, in welcher uns allmälig die Wahrheit näher beſtimmt werden ſoll, und den Blick in die Zukunft, welche ſelbſt von uns nicht beſtimmt werden kann und alſo in das Unermeßliche, in das Unendliche ſich uns ausdehnt, ſo ergiebt ſich uns daraus die Vorſtellung einer Wahrheit, deren Gedanke in das Unbeſtimmte fort verwirklicht werden ſoll oder in das Unbeſtimmt-Unendliche (indefinitum) hinausreicht, und die Wahrheit ſelbſt, welche doch ihrem Gedanken gleich gedacht werden muß, wird hiernach von uns als ein Unbeſtimmt-Unendliches gedacht werden müſſen. Allein wir werden wohl bemerken können, daß dieſe Art die Wahrheit vorzuſtellen nur auf unſer Verhältniß zu ihr ſich bezieht, welches eben noch nicht beſtimmt iſt,

und daß ſie daher auch nur unſer Unvermögen die Wahrheit zu beſtimmen bezeichnet. Weil wir in dieſem Unvermögen gegenwärtig ſind, ſetzen wir ſie gegenwärtig als unbeſtimmbar für uns, als in das Unbeſtimmt-Unendliche ſich ausdehnend, ſei es in zeitlichen, ſei es in räumlichen Verhältniſſen, wenn wir auch auf dieſe unſerer Vorſtellungsweiſe gemäß hierbei Rückſicht nehmen ſollten. Daß aber, was gegenwärtig für uns unbeſtimmbar iſt und daher in unſerer Vorſtellung in das Unbeſtimmte ſich ausdehnt, auch in Wahrheit unbeſtimmbar ſein ſollte, das widerlegt uns ſchon im Beſondern der Augenſchein, indem wir immerwährend zu weitern Beſtimmungen gelangen, die früher uns als unbeſtimmbar erſcheinen mußten, das wird aber auch im Allgemeinen von dem Begriffe der Wahrheit widerlegt werden müſſen, welchen die Vernunft als einen beſtimmbaren und mithin auch als einen Beſtimmtes bezeichnenden Begriff ſetzt.

Sollte alſo die Wahrheit nicht unendlich ſein? Es iſt zu unterſcheiden zwiſchen dem Unbeſtimmt-Unendlichen (indefinitum) und dem Beſtimmt-Unendlichen (definitum). Jenes haben wir ſo eben kennen gelernt. Es umfaßt mehrere Vorſtellungen ähnlicher Art, welche alle auf dem Standpunkte eines beſtimmten beſchränkten Denkens ſich erzeugen, indem von demſelben die Möglichkeit geſetzt wird über den gegenwärtigen Standpunkt in einer Reihe fort weiterzugehen, während die Unmöglichkeit ſtattfindet dieſe Reihe näher zu beſtimmen. So ſtellen wir uns eine unendliche Zeit vor, weil wir in unſerm Leben bis jetzt nur zu einem beſtimmten Zeitmomente gelangt die Möglichkeit ſetzen, daß über ihn hinaus eine Reihe weiterer Zeitmomente eintreten werde, deren Ende wir nicht abſehen. Die Zeit dehnt in das Unbeſtimmte ſich uns aus, weil keiner von uns ſagen kann, wie viel Zeit die Zukunft bringen werde. Ebenſo ſetzen wir einen unendlichen Raum, weil alles, was wir von räumlichen Erſcheinungen wahrnehmen können, in das Unbeſtimmte ſich

uns verläuft, d. h. ſo daß wir ſagen müſſen, über das bisher Wahrgenommene ſei noch etwas zu ſetzen, was wahrgenommen werden könne, ohne daß wir beſtimmen könnten, wie weit hinaus es reiche. Daſſelbe gilt von der unendlichen Theilbarkeit des Räumlichen und Zeitlichen, welche nichts anderes ſetzt, als daß über die gegebene Grenze der begonnenen Theilung hinausgegangen werden könne in eine, für uns unbeſtimmbare Weite. Alles, was eine Größe oder einen Grad bezeichnet, muß von uns in einer ſolchen Weiſe geſetzt werden, weil wir die Möglichkeit ſetzen müſſen, über jede bisher geſetzte Größe hinauszugehen und nicht ſagen können, in wie weit dies möglich ſei. Etwas anderes aber iſt das Beſtimmt-Unendliche, deſſen Begriff von einer andern Seite her als nothwendig ſich uns darthut. Wenn wir die Wahrheit als ein Ganzes ſetzen müſſen, welches nichts außer ſich hat, ſondern alles Sein in ſich umfaßt; denn ſie bezeichnet uns ja eben nichts anderes, als das ganze Sein oder den alles umfaſſenden Gegenſtand unſeres Denkens: ſo müſſen wir auch alle Schranken von ihr verneinen, weil eine jede Schranke etwas ausdrückt, was außer dem Beſchränkten iſt. Dieſe Schrankenloſigkeit der Wahrheit drücken wir aus, wenn wir ſie unendlich nennen. Zunächſt iſt dieſer Begriff nur verneinender Bedeutung. Er bezeichnet uns, daß nichts geſetzt werden darf außer dem Sein der Wahrheit. Dies wendet ſich den beſchränkten Gedanken zu, welche wir wirklich in uns vollzogen haben, und verneint ihre Zulänglichkeit den Begriff der unendlichen Wahrheit auszudrücken. Daher liegt in ihm die Aufforderung über einen jeden beſchränkten Gedanken und mithin über eine jede beſondere Entwicklung unſeres Denkens hinauszugehen, wenn wir zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen wollen. Darin haben wir die wahre, poſitive Kraft zu ſehen, welche der Begriff des Unendlichen auf unſer Denken ausübt. Er hebt nicht allein unſere beſchränkten Gedanken auf, worin nur eine verneinende Kraft liegen würde, ſondern er treibt

auch dazu an, dieſe beſchränkten Gedanken zu ergänzen. Dies aber ſetzt voraus, daß er nicht in das Unbeſtimmte uns hinausweiſe, ſondern zu immer größerer Beſtimmtheit uns führen ſolle. Seine poſitive Bedeutung gewinnt daher der Begriff des Unendlichen erſt dadurch, daß anerkannt wird, die unendliche Wahrheit ſei nicht allein von den Schranken frei, in welchen unſere wirklich vollzogenen Gedanken ſich bewegen, ſondern ſie ſei auch ein Beſtimmtes in ſich, nicht das Unermeßliche, welches niemand bei geſunder Vernunft zu beſtimmen unternehmen könnte, ſondern das wahre Maaß aller Dinge, in ſich ſelbſt durchaus beſtimmt und abgeſchloſſen. In dieſem Sinne alſo werden wir die Wahrheit unendlich nennen dürfen, während wir die Anſicht verwerfen müſſen, daß ſie unermeßlich ſei, weil dieſelbe mit dem Begehren unſerer Vernunft die Wahrheit zu erkennen in Widerſpruch ſtehen würde. Wir haben uns vor der Zweideutigkeit unſerer Sprache zu hüten, welche beides, das Unbeſtimmt-Unendliche und das Beſtimmt-Unendliche, unter den einen Ausdruck des Unendlichen zu befaſſen pflegt.

Alſo die Wahrheit iſt das Beſtimmt-Unendliche, und wenn wir ſie erreicht hätten, ſo würden wir damit zu einer völligen Beſtimmtheit unſeres Denkens gelangt ſein. Dies drückt nichts anderes aus, als daß in der Erkenntniß der Wahrheit unſere Vernunft zu ihrer völligen Befriedigung gekommen ſein würde, denn die denkende Vernunft will nichts anderes, als die Erkenntniß der Wahrheit. In ihr würde ſie ihre Vollendung erreicht haben.

So wie nun aber die Vernunft die Vollendung ihrer Erkenntniß in dem Wiſſen der Wahrheit ſucht, ſo muß ſie die Wahrheit auch als vollendet oder als vollkommen ſetzen. Der Begriff des Beſtimmt-Unendlichen drückt eben auch nichts anderes, als dieſe Vollkommenheit des Seins aus, welcher es an nichts fehlt, welche keines Zuſatzes fähig iſt, weil ſie keine Schranke kennt, ſondern in ihrer Vollkommenheit ſich

ſelbſt durchaus genügt. Die Erkenntniß der Wahrheit, die vollkommene Wiſſenſchaft, kann nur die Wiſſenſchaft des Vollkommenen ſein. Denn ſollte ſie irgend ein Unvollkommenes erkennen, ſo würde ſie nothwendig fragen müſſen, warum es unvollkommen; die Unvollkommenheit eines jeden Seins aber kann nur als eine Beſchränkung deſſelben gedacht werden und würde alſo ein Beſchränkendes vorausſetzen, welches außerhalb des Beſchränkten oder Unvollkommenen läge und deſſen Erkenntniß daher geſucht werden müßte zu der Erkenntniß des Unvollkommenen hinzu, und eben darin würde ſich alsdann offenbaren, daß eine ſolche Erkenntniß des Unvollkommenen nicht die vollendete Wiſſenſchaft wäre, weil außer ihr noch eine andere Erkenntniß geſucht werden müßte. Nur bei der Erkenntniß des Vollkommenen bleibt keine Frage uns übrig; denn es kann nicht gefragt werden, warum es vollkommen iſt, weil es als das Vollkommene auch in ſich ſelbſt allein gegründet iſt und ſeine Erkenntniß daher auch die Erkenntniß des Grundes ſeiner Vollkommenheit in ſich einſchließen muß.

Wir haben früher geſagt, daß beim Beginn der Forſchung nach der Wahrheit, indem uns die Wahrheit noch völlig unbeſtimmt erſcheint, auch noch nicht beſtimmt ſein könne, ob die Wahrheit eine Vielheit oder eine Einheit, ein Werden oder ein beharrliches Sein ſei. Allein auch dieſe Unbeſtimmtheit der Vorſtellung wird ſich nun wenigſtens einigermaaßen zur Beſtimmtheit des Gedankens erheben laſſen. Zuerſt müſſen wir anerkennen, daß in dem Begriffe des Vollkommenen auch die Beſtimmung liegt, daß es nicht in einem Werden begriffen ſein könne. Denn ſollte es in einem Werden begriffen ſein, ſo würde es entweder vollkommener oder weniger vollkommen werden, oder auch in einem Wechſel der Vollkommenheiten bei ſich gleichbleibender Vollkommenheit doch ſich verändern müſſen. Daß die beiden erſten Fälle wegfallen müſſen, iſt für jeden einleuchtend. Denn ſollte eine

größere Vollkommenheit dem Vollkommenen zuwachſen können, ſo würde es nicht vollkommen ſein; ſollte es aber an Vollkommenheit abnehmen können, ſo würde auch jetzt ſchon eine nur noch unentwickelte Unvollkommenheit ihm beiwohnen, und dieſer Keim der Unvollkommenheit müßte ſelbſt als ein Unvollkommenes in ihm betrachtet werden. Aber auch der letzte Fall ſetzt etwas Unmögliches. Denn ein Wechſel gleicher Vollkommenheiten würde nur vorausſetzen, daß in einem jeden Momente die verſchwundene Vollkommenheit, ſo wie die noch im Werden begriffene dem Vollkommenen mangelte, welches ſeinem Begriffe zuwider iſt. Demnach muß das Vollkommene oder die Wahrheit als ein Beharrliches gedacht werden. Damit fällt auch die Möglichkeit weg, welche wir früher noch annehmen zu müſſen glaubten, daß die Wahrheit jetzt zwar noch unbeſtimmt ſein könnte, während ſie jedoch beſtimmt ſein müßte, ſobald ſie erkannt würde. So wie ſie unveränderlich iſt und einmal beſtimmt ſein muß, ſo muß ſie auch immer beſtimmt ſein.

Wir wiſſen wohl, daß Viele mit einer ſolchen unveränderlichen Wahrheit die Veränderung der erſcheinenden Welt nicht zu vereinen gewußt haben; aber dies iſt fürs Erſte ihre Sorge; wir dagegen kümmern uns hier allein um den Begriff der Wahrheit, wie er in unſerem philoſophiſchen Denken ſich darſtellt. Dagegen können wir einen Einwurf nicht überhören, welcher uns in der Richtung jener Denkart gemacht wird, weil er der Wahrheit eben ihre Vollkommenheit abſprechen will, wenn ſie unveränderlich ſein ſollte. Das Werden nämlich hat man dem beharrlichen Sein entgegengeſetzt, wie das Lebendige dem Todten, und wenn nun auf die Seite des Todten alle Unvollkommenheit, auf die Seite des Lebendigen dagegen alle Vollkommenheit fallen müßte, ſo würde ſich ja freilich unvermeidlich ergeben, daß es der größeſte Frevel an der Wahrheit ſein würde, ſie dem beharrlichen und unveränderlichen Sein zuzuweiſen. Allein der Gegenſatz, von welchem dieſer Einwurf ausgeht, bewegt

ſich zu ſehr innerhalb des Gebiets einer beſchränkten Erfahrung, als daß er für die Entſcheidung ſo allgemeiner Fragen, als die ſind, welche uns hier beſchäftigen, uns glücklich gewählt erſcheinen könnte. Denn Leben und Tod liegen in dem Wechſel unſerer irdiſchen Erfahrungen, und daß man den letztern, und was er herbeiführt, zu ſcheuen pflegt, dürfte nur in kindiſcher Furcht gegründet zu ſein ſcheinen. Was aber das Weſentliche iſt, ſo müſſen wir auch leugnen, daß der Begriff des Lebens eines ſo einfachen Gegenſatzes fähig ſei, als in dem Begriffe des Todes ihm gegeben wird. Vielmehr iſt es die Natur des Lebens zwiſchen zwei Äußerſten in der Mitte zu ſtehen, zwiſchen einem Anfange und einem Ende, denn es iſt ſeinem Begriffe nach ein Uebergehen aus dem Einen in das Andere. Und wenn nun auch das Eine dieſer Äußerſten als das unvollkommenſte und als geringer als das Leben gedacht werden müßte, ſo würde doch daraus keineswegs folgen, daß auch das andere Äußerſte in demſelben Lichte uns erſcheinen müßte. Wenigſtens, was das Leben der Vernunft betrifft, ſo ſcheint es ſich nicht anders begreifen zu laſſen, als nur als ein Mittel, durch welches die Vernunft aus einem unvollkommenern Anfange nach einem herrlichern Ende, ja nach der Vollkommenheit ſelbſt ſtrebt, welche ihr Zweck iſt.

Was den zweiten Punkt betrifft, die Frage um den Gegenſatz zwiſchen Einheit und Vielheit, ſo pflegen ſehr Viele damit leichter fertig zu werden, als es mir gut ſcheint. Wenigſtens haben wir wohl Urſache uns vor ſolchen Gründen zu ſcheuen, welche der Wahrheit alle Vielheit abſprechen, um ihr nur ihre Einheit recht ſicher zu bewahren. Von dieſer Art iſt der Beweis, welcher hergenommen wird von der Unmöglichkeit das Vollkommene als eine Zuſammenſetzung aus vielen Theilen ſich zu denken. Denn zwar iſt es einleuchtend genug, daß in einer jeden Zuſammenſetzung aus Theilen der Theil geringer ſein muß, als das Ganze, und mithin unvollkommen, und daß alſo auch eine jede ſolche

Zuſammenſetzung aus unvollkommenen Theilen beſteht und daher ebenfalls unvollkommen iſt; aber wenn dieſer Satz auf die Wahrheit angewendet werden ſollte, um zu beweiſen, daß die vollkommene Wahrheit nicht zuſammengeſetzt ſein könnte und mithin durchaus und in jeder Rückſicht einfach ſein müßte, ſo würden wir dennoch befürchten müſſen, daß dabei unſer philoſophiſcher Begriff der Wahrheit Schaden leiden möchte, indem die Begriffe der Vielheit und der Einheit in gar zu mathematiſcher Weiſe auf ihn angewendet würden. Denn ſchon auf die Betrachtung der Vielheit und Einheit in einem organiſchen Ganzen will der mathematiſche Begriff des Theils nicht recht paſſen, wie ein jeder leicht bemerken würde, wenn er in dem guten Glauben handeln wollte, daß er dem Ganzen keinen Abbruch thun würde, wenn er das, was dem einen Theile weggenommen worden, dem andern zulegte; noch weniger aber können wir uns dazu verſtehen, ihn in der Unterſuchung des vernünftigen Lebens ohne Beſchränkung ſchalten zu laſſen. Hat doch ſchon Ariſtoteles bemerkt, daß die ganze Menge nicht nothwendig einſichtiger ſei, als der Eine. Allein wie es auch mit der Vielheit zu halten ſein möchte, auf jeden Fall müſſen wir doch das Vollkommene, die Wahrheit, welche wir zu erkennen ſtreben, als eine Einheit anſehen. Denn geſetzt, die Wahrheit beſtände in einer Vielheit von einander getrennter Gegenſtände, welche nicht als Eins gedacht werden könnten, ſo müßten wir auch die wahre Wiſſenſchaft als eine Vielheit von einander getrennter Gedanken ſetzen, welche in keinem Gedanken zuſammenzubringen wären, und dabei würde denn offenbar die vollendete Wiſſenſchaft ein Ding der Unmöglichkeit ſein. Denn keiner jener getrennten Gedanken würde dieſe Wiſſenſchaft darſtellen, jeder würde vielmehr ein Nicht-Wiſſen aller übrigen ſein, alle aber zuſammen in einen Gedanken zu vereinigen wäre ein vergebliches Streben, und damit müßte denn auch unſer vernünftiges Streben nach einem Wiſſen, welches jedes Nicht-Wiſſen ausſchließt, ein

unvernünftiges zu ſein ſich gefallen laſſen. Dies widerſpricht der Forderung unſerer Vernunft, und wir dürfen daher nicht zaudern anzuerkennen, daß ein wahrer Gedanke geſetzt werden müſſe, welcher alle wahre Gedanken in ſich umfaßt und nach dem alle unſere Erkenntniß hinſtrebt, und ſo wie ein wahrer Gedanke, ſo auch eine Wahrheit, welche das Vollkommene als ein Ganzes umfaßt.

Wenn wir nun dies anerkannt haben, daß ein Vollkommenes als eine beharrliche Einheit zu ſetzen iſt, ſo haben wir damit in der That wenigſtens eins der Momente geſetzt, welche in dem Begriffe Gottes liegen. Gott iſt die ewige Wahrheit, welche wir ſuchen, ein Weſen oder ein Sein, welches ewig und unveränderlich in ſich eine jede Vollkommenheit umfaßt. Er iſt das Vollkommene, das Abſolute, wie man zu ſagen pflegt. Daß Gott iſt, in dieſem Sinne gedacht, kann daher niemand leugnen, welcher nach dem Wiſſen, d. h. nach der Erkenntniß der Wahrheit ſtrebt, wenn er nur richtig den Begriff dieſer Wahrheit ſich entwickelt hat. Für ihn bedarf es keines Beweiſes für das Daſein Gottes. Daß Gott ſei, iſt eine Forderung ſeiner Vernunft; indem ſie nach der Wahrheit ſtrebt, muß ſie anerkennen, daß die Wahrheit ſei.

Allein man würde mit Recht einwenden können, daß wir unter dem Namen Gottes nicht nur das Vollkommene verſtänden, ſondern auch den Schöpfer der Welt, d. h. den letzten und einzigen Grund aller Erſcheinungen, welche wir in einem ſtetigen Zuſammenhange um uns her erblicken. Gegen dieſen Einwurf würden wir nun nachzuweiſen haben, daß in dem Begriffe des Vollkommenen auch dieſe Beſtimmung liege, daß es der letzte und einzige Grund dieſer Welt der Erſcheinungen ſei.

Indem wir nämlich davon ausgehen, daß ein Streben nach dem Wiſſen in uns geſetzt iſt, von der Vernunft erzeugt, erkennen wir einen Standpunkt des Denkens in uns an, welcher des Wiſſens in ſeiner vollendeten Geſtalt noch

nicht theilhaftig iſt. Dieſer Standpunkt jedoch ſchließt ein Bewußtſein in ſich, denn deſſen ſind wir uns bewußt, daß wir das Wiſſen noch nicht haben, ſondern erſt gewinnen ſollen. Dies iſt nun das Bewußtſein eines unvollkommenen Zuſtandes, in welchem wir uns finden, ein vorgefundenes Bewußtſein, das Bewußtſein einer Erſcheinung. Denn was in uns ſich findet und als ein Gegebenes ſich uns darſtellt, pflegen wir mit dieſem Namen zu bezeichnen. Das Vorhandenſein und die Wahrheit der Erſcheinung dürfen wir daher nicht leugnen, wenn wir nicht den Standpunkt unſeres Forſchens aufheben wollen und mithin das Forſchen ſelbſt. Manche, von dem Begriffe des Vollkommenen gleichſam überwältigt, haben zwar gemeint, daß gegen denſelben alle Erſcheinung und jeder unvollkommene Zuſtand, ſei es des Denkens, ſei es des Seins, verſchwinden und als leere Eitelkeit betrachtet werden müſſe, aber der Standpunkt unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens muß ſie widerlegen, denn er ſetzt nothwendig in ſich ſelbſt ein noch unvollendetes Bewußtſein voraus, und die Wahrheit der Erſcheinungen muß uns alſo feſtſtehen in unſerm philoſophiſchen Forſchen.

Wenn wir nun aber von dem gegebenen Standpunkte unſeres Bewußtſein aus durch das Denken zum Wiſſen uns erheben ſollen, ſo muß auch der gegebene Standpunkt aufgehoben werden. Wir finden uns in ihm, wir wiſſen nicht wie und warum; dieſes Nicht-Wiſſen darf nicht bleiben; dagegen kämpft unſere Vernunft an, welche an die Stelle des Nicht-Wiſſens das Wiſſen zu ſetzen ſtrebt. Daher ſoll ein Übergang gefunden werden aus dem urſprünglichen Standpunkte der Erſcheinung in den Zweck unſeres vernünftigen Strebens. Damit leitet ſich ein Proceß ein vernünftiger Thätigkeiten, welcher in jedem Momente ein anderer iſt, denn als Übergang gedacht muß er in eine Mehrheit verſchiedener Standpunkte zerfallen. Ein jeder dieſer Standpunkte aber iſt als ein gegebener, vorgefundener zu betrachten, verbunden mit dem Bewußtſein von ſich ſelbſt, noch

mit einem Nicht-Wiſſen behaftet, weil das Wiſſen erſt aus ihm ſich erzeugen ſoll, und deswegen iſt auch die ganze Reihe unſerer wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen von dem Bewußtſein einer Reihe von Erſcheinungen begleitet. Es iſt nicht allein die Wahrheit einer Erſcheinung anzuerkennen, ſondern es iſt eine Mannigfaltigkeit einer zuſammenhängenden Reihe, eine Welt der Erſcheinungen. Dieſe Welt der Erſcheinungen ſtellt ſich uns zunächſt in uns ſelbſt, in der denkenden, nach dem Wiſſen ſtrebenden Vernunft dar, ſie muß aber alsdann auch auf eine Reihe von Gegenſtänden außer uns bezogen werden; denn das gegebene Bewußtſein in uns können wir nur als eine Beſchränkung unſeres vernünftigen Strebens betrachten, welche etwas Beſchränkendes außer uns voraus-ſetzt, ſo daß die Erſcheinungen ſelbſt nur als ein gemein-ſchaftliches Erzeugniß zwiſchen uns und der Außenwelt ſich denken laſſen.

Betrachten wir nun das Verhältniß der Reihe der Er-ſcheinungen, welche wir in uns finden, zu dem Vollkomme-nen oder der Wahrheit, welche wir ſuchen, ſo werden wir zunächſt behaupten müſſen, daß beide von einander zu ſon-dern ſind. Denn alle dieſe Erſcheinungen bezeichnen uns Arten des Bewußtſeins, welche mit einem Unbewußtſein ver-bunden ſind, und mithin Unvollkommenheiten, welche in der vollkommenen Wahrheit nicht enthalten ſein können. Wenn wir ihnen nicht alle Wahrheit abzuſprechen haben, ſo müſſen wir doch in ihnen ein Wahres mit einer Beſchränkung ver-bunden ſetzen, von welchen beiden wir nur das erſte, aber nicht die letzte in den Begriff der vollkommenen Wahrheit aufnehmen können. Daher haben wir zweierlei zu unter-ſcheiden, das, in welchem die Erſcheinungen ſind, und das, welches frei iſt von allen Erſcheinungen, weil es das Vollkommene iſt. Dieſes nennen wir Gott, jenes aber die Welt, weil die Erſcheinungen, wie wir ſahen, zwiſchen unſe-rer Innenwelt und der Außenwelt ſich bilden und daher die Geſammtheit beider Welten die Erſcheinungen in ſich trägt.

Allein wenn wir nun dieſe beiden, Gott und Welt, ſo von einander geſondert haben, ſo werden wir ſie doch auch wieder mit einander in Verbindung ſetzen müſſen. Denn die Wahrheit der Erſcheinungen iſt unleugbar, wie eben gezeigt worden, wie beſchränkt und bedingt ſie auch ſein möge. Was aber auch immer an den Erſcheinungen wahr ſein möge, das darf der vollkommenen Wahrheit nicht abgezogen werden, vielmehr müſſen wir darauf ausgehen es in dieſer wiederzuerkennen, indem wir von dem beſchränkten Standpunkte der Erſcheinung zu der Vollendung des Wiſſens emporſteigen. Wie dies ins Werk zu richten ſei, können wir auch jetzt ſchon etwas genauer angeben. Die Erſcheinungen der Welt, als empiriſche Vorkommenheiten, als welche wir ſie früher kennen gelernt haben, gewähren darin nur ein unvollkommenes Bewußtſein, daß ſie ohne das Bewußtſein ihres Grundes in uns auftreten und deswegen auch eine Ergänzung verlangen durch die Erkenntniß des Grundes ihrer Entſtehung. Eine ſolche Ergänzung nennen wir eine Erklärung, und daher haben wir es auch ſchon früher als Aufgabe der Wiſſenſchaft anerkennen müſſen auf eine Erklärung der Erſcheinungen auszugehen und alle die Momente zu vollziehen, welche zu einer ſolchen Erklärung gehören. Daß nun aber dieſe zuletzt in dem Begriffe des Vollkommenen enden müſſe, iſt leicht einzuſehen; denn wir mögen auch noch ſo viele Zwiſchengründe oder Mittelurſachen, wie man ſich ausgedrückt hat, zu ſetzen haben, ſo werden wir uns doch bei keiner derſelben beruhigen können, ſondern ſowie ſie in einer bedingten Weiſe geſetzt iſt, ſo werden wir auch weiter fortſchreiten müſſen zur Aufſuchung ihrer Bedingung, bis wir zuletzt zu einem letzten Grunde gelangen, der keine weitere Erklärung verlangt. Daß aber dieſer letzte Grund nur in dem Begriffe des Vollkommenen gefunden werden könne, muß aus dem Vorigen uns noch in Erinnerung ſein, wo wir geſagt haben, daß bei dem Gedanken des Unvollkommenen die Frage nicht ausbleiben kann, warum es unvollkom-

men ſei, ſo daß alſo kein Unvollkommenes zur Erklärung genügen will. Hieraus folgt denn ohne Weiteres, daß der Begriff der Welt zu ſeinem Erklärungsgrunde den Begriff Gottes vorausſetze oder daß wir Gott als den letzten Grund der Welt zu denken haben. Es verſteht ſich aber auch von ſelbſt, daß neben Gott kein anderer Grund der weltlichen Erſcheinungen geſetzt werden darf, mit welchem gemeinſchaftlich er dieſelben begründete. Denn ein jedes gemeinſchaftliche Werk oder Erzeugniß zweier Gründe ſetzt eine Abhängigkeit beider von einander voraus, und eine ſolche Abhängigkeit kann dem Vollkommenen nicht zugeſchrieben werden; auch kann ja die Wahrheit des vollkommenen Grundes die Wahrheit eines andern Grundes neben ſich nicht geſtatten. Daher iſt nicht etwa eine Materie neben Gott als Grund der Welt anzunehmen, aus welcher er die Welt nur bildete, ſondern er iſt nicht allein der letzte, ſondern auch der einzige Grund der Welt. Was heißt es nun aber anders, Gott iſt der Schöpfer der Welt, ſetze man auch hinzu, der Schöpfer aus nichts, als eben nur dieſes, daß er der letzte Grund der Welt iſt, außer welchem kein anderer Grund gefunden wird? Gewiß, wenn jemand noch eine andere Beſtimmung hinzufügen möchte, ſo möge er ſich nur zuvor bedenken, ob ſie in den angegebenen nicht ſchon gefunden werde.

Indem wir nun hier die Nothwendigkeit anerkannt haben, Gott und Welt von einander als zwei verſchiedene Gegenſtände unſeres Denkens zu unterſcheiden, ſo daß nicht etwa die eine an dem andern, ſondern nur von dem andern abhängig oder geſchaffen iſt und alsdann ein eigenes Sein hat, ſetzen wir uns den pantheiſtiſchen Vorſtellungsweiſen entgegen, welche von ſpäter zu erwähnenden Schwierigkeiten ausgehend entweder nur einen Gott ſetzen ohne eine Welt oder eine Welt ohne Gott, indem ſie nämlich die Welt trotz der Unvollkommenheit ihrer Zuſtände oder der Erſcheinungen in ihr ausgeben möchten für Gott. Beide Vorſtellungsweiſen ſcheitern aber an der Unmöglichkeit zu zeigen, wie das

wiſſenſchaftliche Forſchen von der Vernunft uns geboten werden könne. Denn wenn man annimmt, daß in Wahrheit nur Gott ſei, ſonſt aber kein anderes Ding, welches eigenes Daſein hätte, ſo fällt mit der unvollkommenen Vernunft auch das unvollkommene Forſchen nach der Wahrheit weg. Setzt man dagegen, nur die unvollkommene Welt ſei, ſo wird damit, wie gezeigt worden, der Vernunft das Ziel ihres Strebens und mithin die Vernünftigkeit ihres Forſchens nach der vollkommenen Wahrheit beſtritten. Zweierlei müſſen wir nothwendig im wiſſenſchaftlichen Forſchen als wahr ſetzen, zuerſt das unvollkommene Denken, welches forſcht, weil es unvollkommen iſt, und welches nicht iſt, ſondern nur darnach ſtrebt zu ſein ein vollkommenes Abbild der vollkommenen Wahrheit, dann aber auch dieſe vollkommene Wahrheit ſelbſt, welche der Grund und der Zweck unſeres Forſchens iſt. Jenes erſtere können wir unmöglich verleugnen, weil es der Ausgangspunkt unſeres ganzen wiſſenſchaftlichen Bemühens iſt, das Bekenntniß des Nicht-Wiſſens; dieſes letztere aber können wir ebenſo wenig verleugnen, weil wir das Unvollkommene nur aus dem Vollkommenen genügend erklären und nur unter der Bedingung unſer Streben nach dem Wiſſen für vernünftig halten können, daß der Zweck unſeres Strebens für uns erreichbar iſt. Alsdann aber haben wir freilich auch anzuerkennen, daß die Wahrheit dieſer unvollkommenen Welt nicht geſchieden iſt von der vollkommenen Wahrheit Gottes, denn die vollkommene Wahrheit muß alles umfaſſen, was wahr iſt. Hierbei wird denn allerdings die Schwierigkeit nicht verkannt werden können, ſich darüber Rechenſchaft zu geben, wie die Welt für ſich beſtehen und dennoch auch alles, was an ihr wahr iſt, Gottes ewiger Wahrheit angehören möchte. Dieſe Schwierigkeit, welche wir nicht leugnen wollen, ſoll uns aber in der Sicherheit jener beiden Punkte, der Grundlagen alles wiſſenſchaftlichen Lebens, nicht erſchüttern, ſondern nur Antrieb zu neuen Forſchungen ſein.

Es wird hier an ſeiner Stelle ſein dem andern Ge-

ſchäfte uns zuzuwenden, welches uns obliegt, wenn wir den Begriff Gottes in ſeiner wiſſenſchaftlichen Geltung rechtfertigen wollen. Das Bewußtſein und der Name Gottes haben nicht erſt in der Philoſophie ihren Urſprung gehabt. Vielmehr viel früher, als es eine ausgebildete Philoſophie gab, iſt von Gott geſprochen worden, und wenn man von ihm geſprochen hat, ſo wird man dabei auch etwas ſich gedacht haben. Es iſt das Gefühl, welches man mit dem Namen der Religion bezeichnet, immer mit ſolchen Reden von göttlichen Dingen begleitet geweſen, und wie unvollkommen auch durch lange Zeiten hindurch das Göttliche gedacht werden mochte in Anregungen der Gedanken, welche von der Religion ausgingen oder an ſie ſich anſchloſſen, ſo kann doch nicht geleugnet werden, daß eine Ahnung deſſen darin war, was wir als die Einheit Gottes denken. Wenn daher die Philoſophie nun ebenfalls den Namen Gottes ſich aneignet und ihn zur Bezeichnung der vollkommenen Wahrheit gebraucht, deren Begriff ſie darzuſtellen bemüht iſt: ſo wird ſie darüber ſich rechtfertigen müſſen, daß ſie den rechten Namen für ihre wiſſenſchaftliche Bezeichnungsweiſe ergriffen habe; denn es könnte ihr vorgeworfen werden, daß ſie durch Herbeiziehung eines auf einem andern Gebiete entſtandenen Namens über die Bedeutung ihrer Lehren zu täuſchen ſuche. Daher ſtellt das Denken, welches an die Religion ſich anſchließt, der Philoſophie manche Fragen, welche aus ihr herauslocken ſollen, ob ſie auch wohl daſſelbe bei dem Namen Gottes verſtehe, was dem religiöſen Menſchen dieſer Name bedeute. Und die Philoſophie wird dieſe Fragen nicht ſchnöde zurückweiſen dürfen, als wenn ſie einem ihr fremden Gebiete entſtammend von ihr gar nicht berückſichtigt zu werden verdienten. Vielmehr ihr Beſtreben ſich mit allem auseinanderzuſetzen, was dem vernünftigen Leben angehört, wird ihr die Verpflichtung auflegen auch die Anſprüche der Religion zu befriedigen, wenn ſie anders einen wohlberechtigten Grund in dem Leben vernünftiger Weſen haben; hier aber beſonders,

wo ſie einen Namen gebraucht, auf welchen die Religion ein Vorrecht hat, wird ſie ſich nicht weigern können nachzuweiſen, daß ſie denſelben nicht misverſteht. Alles nun, was zwiſchen dieſen beiden verhandelt werden ſoll in Beziehung auf den Begriff Gottes, das gehört weſentlich dem Unternehmen an das Sein Gottes zu beweiſen; denn der Zweck hiervon iſt zu zeigen, daß die Forderung der Philoſophie eine vollkommene Wahrheit zu ſetzen auf Eins hinausläuft mit der Forderung der Religion einen Gott anzuerkennen.

Wenn wir nun auch ſo eben der Religion hierbei ein Vorrecht eingeräumt haben, weil ſie im rechtlichen Beſitze des Namens Gottes iſt, ſo können wir doch dagegen nicht anſtehen, wenn es auf eine wiſſenſchaftliche Verſtändigung beider ankommt, der Philoſophie die Hauptrolle zu übergeben. Denn der Standpunkt der Philoſophie iſt ein wiſſenſchaftlicher und die Ausbildung wiſſenſchaftlicher Sprache darf in dem ganzen Kreiſe, welcher ihr angehört, ihr nicht entzogen werden. Die Religion dagegen wird nicht ſo geeignet ſein in beſtimmte wiſſenſchaftliche Ausdrücke das niederzulegen, was ſie eigentlich will, weil nicht die Wiſſenſchaft ſondern der Glaube ihre Grundlage bildet, welcher, wie auch ſonſt ſein Begriff gefaßt werden möge, doch unſtreitig nur eine perſönliche Überzeugung bezeichnet. Soweit aber die Überzeugung perſönlich iſt, ſo weit bietet ſich ihr nothwendig die Schwierigkeit dar in der Sprache ſich auszudrücken, welche als Mittel einer allgemeinen Mittheilung dem Ausdrucke des rein perſönlichen Bewußtſeins ſich verſagt. Sollte daher auch der religiöſe Glaube als Glaube an eine gewiſſe Lehre gedacht werden, ſo würde zwar die Lehre als ein allgemeines genau in Worte gefaßt werden können, aber die Gründe der Überzeugung ſelbſt, das, was die Perſon zu glauben und der Lehre beizuſtimmen bewegt, wird niemals in erſchöpfender Weiſe in Worte ſich faſſen laſſen. Daher iſt es unvermeidlich, daß, indem der religiöſe Glaube ſeine Grundlage darzuſtellen ſucht, er zu uneigentlichen und bild-

lichen Darſtellungsweiſen zu greifen ſich veranlaßt ſieht. Ein ſolches Verfahren kann nun zwar die Philoſophie als gerechtfertigt anſehen durch das Weſen der Religion, ja ſie kann ihm Beifall ſchenken, inwiefern ſie die religiöſe Entwicklung als etwas der Stellung des Menſchen durchaus Entſprechendes zu betrachten hat, ſie kann aber in das Gebiet der bildlichen Darſtellung ſich nicht einlaſſen, ſondern alles, was ſie erkennt, muß ſie bemüht ſein in Worten wiederzugeben, welche ihre eigentliche Bedeutung bewahren; denn ſie wendet ſich an die allgemein gültige Entwicklung unſerer Vernunft. Da können nun allerdings Misverſtändniſſe entſtehen über die verſchiedenen Ausdrucksweiſen der Religion und der Philoſophie, und nur die letztere wird dahin wirken können dergleichen zu vermeiden, indem ſie den religiöſen Menſchen zum Bewußtſein bringt, daß ihre Ausdrücke über Gott bildlichen Darſtellungen angehören, daß ſie aber von ihr ſolche Wendungen der Rede nicht zu verlangen haben. Dabei aber wird ſie auch zugleich darthun müſſen, daß in ihren Lehren unter dem Namen Gottes nichts anderes verſtanden werde als daſſelbe, was bei dieſem Namen das religiöſe Gemüth mit den Schauern der Andacht durchbebt.

Um dies einzuſehen, dazu gehört aber freilich, daß man ſich bewußt ſei, worin weſentlich das religiöſe Gefühl beſtehe. Wenn man ſich losgemacht hat von mancherlei abergläubiſchen Vorſtellungen von Gott, namentlich von den Vorſtellungen, welche das Göttliche nicht in ſeiner Einheit anerkennen, und eine ſolche reinere Ausbildung der Religion dürfen wir unter uns wohl allgemein vorausſetzen: ſo wird man zunächſt in zwei Punkten die religiöſen Gefühle Aller übereinſtimmend finden. Der eine iſt der, daß eine Offenbarung Gottes in uns vorausgeſetzt wird, vermittelt vielleicht durch eine äußere Verkündigung, aber doch eingegangen in unſer Gemüth, durch unſern Glauben von uns erfaßt. Es mag hinzugeſetzt werden, daß die innere Verkündigung Gottes in uns auch mit der Außenwelt um ſo mehr uns ver-

ſöhnt, je kräftiger ſie unſer ganzes Weſen ergriffen hat, da unſer Weſen und Leben uns mit der Außenwelt verbindet und alsdann auch die Gegenwart Gottes nicht allein in uns, ſondern auch in allem, was da iſt, uns ahnen und vernehmen läßt. Der zweite Punkt aber iſt, daß dieſe Offenbarung Gottes in uns nicht eine völlige Befriedigung uns gewährt, ſondern nur mit Sehnſucht nach einer vollkommenern Einigkeit mit ihm uns erfüllt. Von ſeiner Offenbarung erfüllt, bemerken wir nur unſere Leere; ſie erregt das Verlangen nach mehr, welcher ſich die Hoffnung zugeſellt, daß unſer Streben nach dem Höhern nicht vergeblich ſein werde. Doch nicht von uns erwarten wir die Erfüllung unſerer Wünſche. Das religiöſe Gemüth ſagt ſich, daß es nicht der Vollkommenheit theilhaftig, daß es nicht Gott ſei; daher erwartet es auch nicht ſeine Befriedigung von ſich ſelbſt. Seine Demuth verkündet ihm ſeine Schwäche. Ebenſo wenig erwartet es auch von der äußern Welt die Stillung ſeines Verlangens; alle Genüſſe, welche ſie ihm bieten könnte, erſcheinen ihm eitel gegen ſeine Hoffnung. Nur auf Gott vertraut es; von ihm erwartet es die Abhülfe ſeiner Bedürftigkeit, und je ſtärker ſein Vertrauen iſt, um ſo größer iſt auch ſeine Hoffnung auf eine reine Befriedigung ſeiner Sehnſucht, die nur in einem völligen Erfülltſein von Gott zu erwarten iſt. Denn ſolange es Gott nicht völlig in ſich aufgenommen hat, kann es auch ſein Verlangen nicht völlig geſtillt finden. So ſetzt das religiöſe Gemüth voraus, daß Gott in ihm iſt, aber auch außer ihm, daß ſeine Offenbarung in der Welt, aber auch außer ihr geſucht werden müſſe; allein es giebt auch der Hoffnung Raum, daß einſt die Offenbarung des Göttlichen in ihm vollkommen ſich erfüllen werde.

Sollte nun in dem Begriffe des Vollkommenen, welchen die Philoſophie verfolgt, irgend etwas ſein oder vermißt werden, was mit jenen weſentlichen Forderungen der Religion nicht ſtimmen wollte? Wir finden es nicht ſo. Vielmehr was die Religion von Gott verlangt, damit ſtimmt

auch die Philoſophie überein, und was die Philoſophie von Gott behauptet, wird auch die Religion zugeben können. Wenn zuerſt die Religion eine Offenbarung Gottes in uns und in der Außenwelt zu ihrer Vorausſetzung hat, ſo wird die Philoſophie in aller Weiſe daſſelbe ausſagen müſſen, da ſie die vollkommene Wahrheit überall erblickt, wo irgend nur Wahrheit iſt. Selbſt wenn jemand hinzuſetzen wollte, daß die Annahme einer übernatürlichen Offenbarung weſentlich zur Religion gehörte, würde die Philoſophie dagegen keinen Einſpruch zu machen haben, wenn anders unter der Natur irgend ein beſchränktes Daſein verſtanden wird, wie offenbar jener Ausdruck vorausſetzt, indem er ein Übernatürliches, d. h. ein Höheres als die Natur, fordert; denn auch die Philoſophie wird eine Offenbarung Gottes verlangen müſſen, welche ihm gleich iſt und mithin nicht in irgend einem beſchränkten Daſein gegeben werden kann. Aber ferner auch ſtimmt die Philoſophie damit überein, daß die Religion die uns bisher zu Theil gewordene Offenbarung nicht für genügend anſieht, ſondern mit dem Gefühle der Sehnſucht der Erfüllung der Verheißungen entgegenſieht, welchen ſie in ihrer Hoffnung auf Gott vertraut; denn auch die Philoſophie trägt das Bewußtſein des Unvollkommenen in ſich, indem ſie nach der Erkenntniß der Wahrheit ſtrebt, und kann die Hoffnung nicht entbehren, daß ihr mangelhaftes Bewußtſein von Gott dereinſt ſeine vollſtändige Ergänzung finden werde. Sie erkennt ſich und die Welt, welcher ſie angehört, für unvollkommen und muß daher auch Gott oder das Vollkommene als etwas anerkennen, was über die Welt hinausgeht. So fordert ſie denn auch in demſelben Sinne, in welchem die Religion es verlangt, einen Gott, welcher in der Welt iſt, ſofern die Welt an der Wahrheit Theil hat, welcher aber auch außer der Welt iſt, ſofern nicht die volle Wahrheit in der Welt enthalten. Sollte ſie auch hierbei durch Formeln der Vorſicht dagegen vorzubauen ſuchen, daß hierdurch nicht etwa räumliche Verhältniſſe auf Gott übertragen zu werden ſchei-

nen möchten, ſo wird auch dagegen eine echt religiöſe Anſicht der Dinge nichts einzuwenden haben. Beide, die Religion und die Philoſophie, haben zu ihrer Vorausſetzung daſſelbe Vollkommene und ſtreben nach deſſen Bewußtſein; ſie ſetzen beide die Möglichkeit dieſes Bewußtſein ſich anzueignen und die Hoffnung und das Vertrauen auf Gott, daß ſeine Vollkommenheit vollkommen ſich uns offenbaren werde. Auch darin iſt kein Streit unter ihnen, daß die eine etwa die Abhülfe unſerer Bedürftigkeit von uns ſelbſt, die andere dagegen von Gott erwartete; denn auch die Philoſophie kann es ſich nicht verleugnen, daß, wenn auch ihr Streben darauf gerichtet iſt, durch die ernſte Arbeit der Vernunft zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, dennoch aller Geſchöpfe Sein und Werden durchaus abhängig iſt von Gott und kein Denken und Trachten Erfolg haben kann, welcher nicht von Gott verliehen worden.

So finden wir die Religion und die Philoſophie in allen weſentlichen Punkten in dem Begriffe Gottes mit einander übereinſtimmend, und wenn nun dennoch Misverſtändniſſe unter ihnen hervortreten ſollten, ſo werden wir darauf vertrauen können, daß eine Verſtändigung unter ihnen möglich ſein werde, wenn ſie nur ihre verſchiedenen Ausdrucksweiſen berückſichtigen wollen. Hierüber wird es am Orte ſein noch einiges hinzuzufügen. Es iſt ein wenigſtens in unſern Zeiten ſehr gewöhnlicher Verdacht, welcher von Seiten der Religion auf die Philoſophie geworfen wird, daß ſie an die Stelle des lebendigen oder concreten Gottes, welchen die Religion verehrt, einen todten, abſtracten oder allgemeinen Begriff ſetzen wollte. Wir können der Religion nicht abſtreiten, daß es ihrem Weſen gemäß ſei ſich von allen ſolchen Vorſtellungen abzuwenden, welche in Gott nur ein Allgemeines und nur in abſtracten Begriffen Darſtellbares ſehen wollen. Indem ſie in Gott die Quelle ihrer Seligkeit ſucht und findet, kann ſie nicht anders als in Liebe ſich ihm zuwenden, und einer leeren oder todten Abſtraction unſere Liebe

zu ſchenken muß uns ja freilich als eine Widerſinnigkeit erſcheinen. Perſonen ſind es, welchen wir unſere Liebe, ſo weit ſie anſchaulich hervortritt, angedeihen laſſen, und ſo haben denn auch viele Männer religiöſer Geſinnung verlangt, daß wir einen perſönlichen Gott anerkennen ſollen.

Sollen wir über dieſen Streitpunkt uns erklären, ſo müſſen wir mancherlei, was in dem Hin- und Herreden über denſelben verwirrt worden, zu wiſſenſchaftlicher Unterſcheidung bringen. Es läßt ſich nicht leugnen, daß die religiöſen Männer, welche ihn erhoben haben, nicht ohne Grund Mistrauen gegen die philoſophiſchen Begriffe hegten, in welchen Gott dargeſtellt werden ſollte. Wenn man Gott die Subſtanz, die ſittliche Weltordnung oder auch das Vollkommene, das Abſolute genannt hat, ſo kommt es freilich noch darauf an, was unter dieſen Ausdrücken verſtanden werden ſollte, ob eine leere und, wie man ſagt, todte Allgemeinheit oder ein concretes Weſen. Es giebt eine Richtung in der Philoſophie, welche wir unter dem Namen der abſoluten Philoſophie beſchrieben haben, die in der That geneigt ſein möchte, alles, was ſie als göttlich anerkennt, auf eine abſtracte Formel zurückzuführen, und wenn auch nicht geradezu alles, doch wenigſtens einen Theil des Beſondern, als wäre es nichtig oder unbedeutend und der Beziehung auf Gott nicht fähig, von der Erkenntniß der Wahrheit auszuſchließen. Allein dieſe Richtung iſt der Philoſophie nicht weſentlich, wie wir dargethan zu haben glauben, ſondern ihr wahres Beſtreben geht darauf aus, Gott als alle Wahrheit des Allgemeinen, wie des Beſondern umfaſſend anzuerkennen.

Am wenigſten wird es der wahren Philoſophie einfallen Gott als ein Abſtractes zu denken, das Wort in dem Sinne genommen, in welchem es dem Todten gleich und dem Lebendigen entgegen oder auch nur irgend ein wahres Sein von ſich ausſchließend geſetzt wird. Denn freilich müſſen wir bemerken, daß auch die Bedeutung des Wortes abſtract in ſehr verſchiednem Sinne genommen worden, wie es

denn denen, welche dem Sprachgebrauche des Ariſtoteles folgen, nichts weiter bedeutet als das von der ſinnlichen Vorſtellung Befreite, alſo das Überſinnliche, und in dieſer Bedeutung würden wir ja wohl kein Bedenken tragen dürfen, es recht eigentlich auf Gott anzuwenden. In jedem andern Sinne dagegen wird die Philoſophie daſſelbe weit von ſich weiſen, wenn die Wahrheit des Vollkommenen ausgedrückt werden ſoll. Denn dieſe Wahrheit muß alle Wahrheit in ſich enthalten ohne irgend einen Abzug. Allein wenn nun damit auch ausgeſchloſſen werden ſollte, daß man Gott als ein Allgemeines denken dürfe, weil nämlich ein jedes Allgemeine als ein Abſtractes gedacht werden müſſe: ſo würde die Philoſophie zögern müſſen ſo weit zu folgen. Denn eben dies würde zu beweiſen ſein, daß ein jedes Allgemeine ein Abſtractes ſein müſſe in dem angegebenen Sinne. Wir wiſſen wohl, daß auch Philoſophen dieſer Meinung geweſen ſind, können ſie aber nur für eine unbegründete Scheu vor dem Allgemeinen erklären. Selbſt der entſchiedene Nominalismus hat Bedenken getragen, wenn er auch ſonſt alles wahre Sein auf das Sein einzelner Weſen zurückführen wollte, dieſe Anſicht auch auf Gott anzuwenden und ihn für ein einzelnes Weſen zu erklären, welches eine Mehrheit der Weſen nicht in ſich umfaßte und inſofern nicht als ein Allgemeines gedacht werden könnte. Es mag ſchwierig ſein bei der vollkommenen Einheit, welche wir Gott beilegen müſſen, noch eine Mehrheit in ihm zuzulaſſen, und auf dieſe Schwierigkeit werden wir im Verfolg unſerer Unterſuchungen noch zurückkommen; aber es muß als Forderung der Vernunft anerkannt werden, daß die vollkommene Wahrheit alle die beſondern Wahrheiten in ſich umfaßt, welche in unſern Gedanken hervortreten können. Wenn wir ausgehend von dem Begriffe des vollkommenen Wiſſens und nach der Verwirklichung dieſes Ideals ſtrebend durch eine Reihe von Unterſuchungen hindurchgehen müſſen, um allmälig die Wahrheit in einzelnen Gedanken aufzufaſſen, ſo haben wir einem

jeden dieſer Gedanken irgend ein Moment der Wahrheit zuzugeſtehen, und ſo treten uns gleichſam mehrere Momente der Wahrheit in unſer Bewußtſein; alle dieſe Momente aber ſind eine Vielheit, welche in der Einheit der vollkommenen Wahrheit enthalten ſein muß. Daher können wir nicht davon abgehen, daß dieſe als ein Allgemeines, welches eine Vielheit des Beſondern umfaßt, gedacht werden müſſe, als ein Allgemeines jedoch, welches keineswegs im Gegenſatz gegen das Beſondere ſteht, ſondern vom Beſondern erfüllt nicht geſtattet, daß etwas ihm abgezogen werde. Und ſollte denn dagegen, daß Gott eine ſolche Wahrheit ſei, das religiöſe Gemüth irgend etwas einzuwenden haben? Kaum ſollte man es meinen, da es ja ſelbſt Gottes Gegenwart in allen beſondern Entwicklungen ſeines Lebens und in der ganzen Mannigfaltigkeit der Welt zu finden geneigt iſt, da es eine Mehrheit der Lebensacte ſetzt, in welchen beſondere Offenbarungen Gottes ihm zu Theil werden, aber auch nicht vergeſſen kann, daß alle beſondere Offenbarungen zuſammengefaßt werden müſſen in die allgemeine Offenbarung, welche die ganze Fülle und Herrlichkeit Gottes in ſich ſchließt. Wenn es daher darauf dringt, daß Gott nicht verwechſelt werden dürfe mit der allgemeinen Wahrheit, ſo kann es damit nichts anderes meinen, als daß dieſe Wahrheit nicht bloß als eine allgemeine zu denken ſei, ſondern, um würdig zu ſein des Namens Gottes, alles beſondere Leben und Weben der Dinge in ihrer einigenden Kraft bergen müſſe.

Dies wird uns vielleicht von dem religiöſen Gemüthe noch williger zugeben werden, wenn wir es darauf aufmerkſam machen, daß ja auch das einzelne Weſen in einer ganz ähnlichen Weiſe ein Allgemeines genannt werden kann, wie die allgemeine Wahrheit, denn es umfaßt eine Mannigfaltigkeit beſonderer Lebensacte und verbindet ſie zu einer Geſammtheit, ſo wie die allgemeine Wahrheit eine Mannigfaltigkeit beſonderer Wahrheiten umfaßt, welche in der Entwicklung der Vernunft hervortreten. Sollten nun die, welche

darauf dringen, daß Gott als ein perſönliches Weſen anerkannt werde, nichts anderes verlangen, als daß wir zugeben ſollten, das Vollkommene ſei hierin mit den einzelnen perſönlichen Weſen vergleichbar, daß es eine Einheit mannigfaltiger Momente in ſich bilde: ſo würden wir ihnen beizuſtimmen unbedenklich finden. Oder ſollten ſie auch bei dem Begriffe der Perſönlichkeit die freie Selbſtbeſtimmung im Auge haben, welche wir in vernünftigen, ihrer ſelbſt ſich bewußten Weſen finden, ſo würden wir auch nichts dagegen haben, wenn ſie dieſen Begriff dem Vollkommenen beilegen wollten, ſofern er eine Vollkommenheit bezeichnet, mit Ausſchluß natürlich der Unvollkommenheiten, welche in der Vernunft und in dem Bewußtſein weltlicher Dinge ſich bemerken laſſen. Denn die Forderung der Vernunft lautet dahin, daß wir dem Vollkommenen, deſſen Erkenntniß wir ſuchen, keine der Vollkommenheiten abſprechen ſollen, welche ſonſt irgendwo uns zur Erkenntniß kommen. Allein ein jeder ſieht ein, daß es hierbei auf den Begriff ankommt, welchen man mit dem Worte Perſon verbindet. Und wenn nun jemand einwenden wollte, daß doch dieſer Begriff, ſo wie er aus unſerer Anſchauung einzelner Weſen ſich herausbilde, in ſeiner eigentlichen Bedeutung uns nur das Ganze bezeichne, welches durch die Verbindung des Leibes mit der Seele gebildet wird: ſo würden wir in der That geſtehen müſſen, daß in einem ſolchen Sinne des Wortes Gott nicht eine Perſon heißen könne, weil das Auseinanderfallen der beiden Glieder des Gegenſatzes zwiſchen Leib und Seele den Unterſchied zwiſchen Äußerem und Innerem vorausſetzt, welcher keine Anwendung leidet auf Gott. Man wird wohl nicht leugnen können, daß es ungemein mislich iſt mit allen ſolchen Begriffen, welche von anderswoher entnommen irgend ein beſchränktes Daſein bezeichnen, wenn ſie übertragen werden ſollen auf das Vollkommene. Sie können wohl nur als bildliche Darſtellungen Gottes angeſehen werden, welche eine Vergleichung in ſich ſchließen des Anſchaulichen mit dem Un-

vergleichlichen, und auf ein ſolches Geſchäft und auf Worte, welche ihm dienen ſollen, können wir keinen ſehr großen Werth legen für die wiſſenſchaftliche Verſtändigung.

Hiermit berühren wir eine andere Quelle der Misverſtändniſſe zwiſchen der Philoſophie und der Religion, den bildlichen und uneigentlichen Ausdruck, deſſen die letztere ſich bedient. Wie ſchon früher bemerkt, wird die Philoſophie der Religion nicht ſtreitig machen, daß ſie ſolcher Ausdrücke ſich bedienen dürfe, aber ſie wird Bedenken tragen müſſen ſie ohne Beſchränkungen anzunehmen, welche von der Religion wenigſtens nicht in demſelben Maaße gefordert werden. Denn man darf nicht überſehen, daß die Leiſtungen der einen und der andern von ſehr verſchiedener Art ſind. Das religiöſe Gemüth ausgehend von der innern Gewißheit der göttlichen Offenbarung, welche es in ſich erfahren hat, und erfüllt von der Sehnſucht nach einer innigern Vereinigung mit Gott, welche es durch das ganze Leben des Menſchen zu gewinnen zuverſichtlich hofft, hat es viel weniger mit allgemeinen Gedanken zu thun, als mit der vollen Entwicklung und Darlegung ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit. Eben weil zu der Eigenthümlichkeit des Menſchen auch ſein wiſſenſchaftlicher Gedanke gehört, kann es freilich auch in wiſſenſchaftlichen Gedanken und in Worten, welche ſolche Gedanken bezeichnen, ſich äußern, aber nicht weniger in Handlungen und in jeglicher Art des Ausdrucks, welcher dem praktiſchen Leben ſich anſchließt, wie auch in allen Arten der Kunſt, mit welchen von jeher die Religion auf das genaueſte verbunden ſich gezeigt hat. Es iſt nicht ſowohl eine Seite des Bewußtſeins und ſeiner Äußerung, welche die Religion in Anſpruch nimmt, als vielmehr das ganze Bewußtſein des Menſchen. Daher tritt auch der wiſſenſchaftliche Gedanke bei ihr nicht vereinzelt als wiſſenſchaftlicher Gedanke hervor, ſo wie die Philoſophie ihn abſondert, ſondern nur als das Glied einer größern Ordnung, darauf vertrauend, daß er in dieſer Ordnung aufgefaßt und verſtanden werden ſoll. Er hat des-

halb nicht eine rein wiſſenſchaftliche Bedeutung, ſondern er muß als das Symbol der religiöſen Geſinnung, aus welcher er hervorgeht und welcher er ſich unterordnet, gedeutet werden. Hieraus wird es erklärlich, warum das religiöſe Gemüth mit einer viel größern Freiheit ſich äußert, als die Philoſophie. Es ſtrömt die Fülle ſeiner innern Regungen unbeſorgt aus, ergießt ſich in dem Fluſſe der Begeiſterung in Tönen und Bildern, ſo wie in dichteriſchen Worten. Und ſo wie der Dichter ſich nicht zu ſcheuen braucht, auch einſeitige, in ihrer allgemeinen Gültigkeit nicht genau beſtimmte Sätze auszuſprechen, weil er ſich darauf verlaſſen darf, daß die einzelne Äußerung im Sinne ſeines ganzen Kunſtwerks, von jedem, der ihn verſtehen kann, werde aufgefaßt werden: ſo darf auch das religiöſe Gemüth Begriffe auf Gott anwenden, welche nicht zu völliger Allgemeingültigkeit ausgebildet worden, in der Zuverſicht, daß man dieſe Begriffe nur in dem Sinn ihrer Geſinnung deuten werde. So wird es gehalten werden müſſen ſelbſt mit ſolchen Äußerungen der Religion, welche ſich mehr in die Geſtalt einer allgemeinen Lehre hineingebildet haben. Sie ſetzen die innerlich erfahrene Offenbarung voraus; ſie fußen auf der religiöſen Geſinnung und ſind verſtändlich nur im Sinne der ganzen Religion, welcher ſie angehören, weil nicht in ihnen allein die Religion beſteht; von der religiöſen Geſinnung durchdrungen haben ſie nicht nöthig bei einem jeden einzelnen Satze die Vorſichtsmaaßregel einzuſchärfen, daß er nur in dieſer Geſinnung aufgefaßt werden ſolle.

Ganz anders dagegen wird die Philoſophie mit ihren Sätzen verfahren müſſen. Indem ſie es nur mit einer Seite des Bewußtſeins, mit der Erkenntniß, zu thun hat, ergiebt ſich ihr die Nothwendigkeit von der Geſinnung, in welcher ein Satz ſeine Deutung finden mag, gänzlich abzuſehen und eine jede Rede nur in dem Zuſammenhange zu geben, in welchem ſie als einen wiſſenſchaftlichen Gedanken ausdrückend aufgefaßt werden muß. Da ſie von keiner Art perſön-

lichen Glaubens Gebrauch machen darf, hat ſie beſonders den Zweifel zu berückſichtigen, aus welchem ſie ſelbſt hervorgehend ihre Lehre zum allgemeingültigen Gedanken erheben ſoll, und muß deswegen eine jede Vorſtellung vermeiden, welche nicht ſtreng jedem Einwande zu begegnen weiß. Aus dieſen Rückſichten werden ihr viele Ausdrucksweiſen, welche die Religion unbedenklich gebrauchen darf, als bedenklich wegfallen müſſen. Wenn, um einzelne Beiſpiele anzuführen, die Religion Gott als den Regierer der Welt verehrt, ſo wird die Philoſophie hierin nur ein Bild erkennen dürfen, hergenommen von Verhältniſſen, welche unter den Menſchen ſtattfinden, und zu ſehr verflochten mit beſondern Beziehungen einzelner Dinge zu einander, als daß es fähig ſein ſollte ohne weitere Läuterung das wahre Verhältniß Gottes zu ſeinen Geſchöpfen darzuſtellen. Wenn jene von einer Vorſehung und Vorherbeſtimmung Gottes redet, ſo wird dieſe auch hierin nicht ohne große Beſchränkungen ihr folgen können aus der ſehr natürlichen Furcht, daß dieſe Ausdrücke von zeitlichen Verhältniſſen entnommen in ihrer Bedeutung kaum jemals völlig vom Sinnlichen zu reinigen ſein möchten. Weil aber die Philoſophie ſolche Ausdrücke ſich nicht aneignen kann, möge niemand beſorgen, daß ſie der Religion Eintrag thun werde, irgend etwas Poſitives aufhebend, was ihr mit dem Begriffe Gottes verbunden iſt. Denn was als ein ſolches in den Begriffen liegt, die mit den Worten Regierung, Vorſehung und Vorherbeſtimmung Gottes ausgedrückt werden können, wird auch die Philoſophie willig anerkennen, weil ihr aus dem Begriffe der vollkommenen Wahrheit folgt, daß alles, was wahr iſt, ſeine Wahrheit nur kraft der vollkommenen Wahrheit beſitzt und daß daher in dieſer in ewiger Weiſe alles beſtimmt und angeordnet iſt, was in zeitlicher Weiſe in den Dingen der Welt ſein Entſtehen hat.

Auf beſondere Lehrweiſen der Religion können wir natürlich hier nicht eingehen, und wir würden daher unſer Ge-

ſchäft, nachzuweiſen, daß wir den Namen Gottes in keinem andern Sinne gebrauchen, als die Religion, für beendigt anſehen können, träte uns nicht noch eine Bedenklichkeit allgemeiner Art entgegen, welche religiöſen Gemüthern Anſtoß erregen könnte. Wenn wir nämlich Gott als die vollkommene Wahrheit bezeichnen, ſo könnte jemand beſorgen, wir wollten dadurch der Wiſſenſchaft allein das Recht zueignen, das Bewußtſein Gottes im vollen Sinne des Wortes zu ihrem Ziele zu haben. Denn es iſt doch allein die Wiſſenſchaft, welche, ſofern ſie ſich entwickelt, auf die Erkenntniß der Wahrheit ausgeht und, ſofern ſie ſich entwickelt hat, die Erkenntniß der Wahrheit beſitzt. Allein der Begriff der Wahrheit iſt zu allgemein, als daß wir, um dieſer Bedenklichkeit zu begegnen, etwas anderes nöthig hätten, als nur ausdrücklich zu erklären, daß unſere ganze bisherige Unterſuchung ihn im weiteſten Sinne genommen hat. Es muß allerdings von der Wiſſenſchaft geſagt werden, daß ihr allein Wahrheit zukommt, dieſer Ausdruck nämlich in dem engern Sinne genommen, in welchem man nur den Gedanken oder die Vorſtellung und andere Arten auf die Erkenntniß bezüglicher Entwicklungen wahr oder falſch nennt, nicht aber dem Willen oder dem Gefühl Wahrheit oder Falſchheit zuſchreibt; in einem allgemeinern Sinne aber iſt Wahrheit allem zuzuſchreiben, was iſt, ſelbſt dem Irrthum, ſofern er wirklich vorhanden iſt und nicht allein eine Beſchränktheit des Denkens, etwas bloß Negatives bezeichnet. Und nur in dieſem weiteſten Sinne des Wortes konnten wir Gott die vollkommene Wahrheit nennen, wenn wir ihn als Gegenſtand aller Wiſſenſchaft bezeichneten. Denn offenbar iſt doch Gegenſtand der Wiſſenſchaft nicht allein der Gedanke, ſondern auch der Wille und alles, was ſonſt noch iſt. Sobald nun dies feſtgeſetzt iſt, wird auch kein Zweifel darüber herrſchen können, daß auch der Wille, die praktiſche Seite der Vernunft, und das Gefühl, der Glaube, das Gemüth, und worin man ſonſt das religiöſe Element des vernünftigen Le-

bens ſuchen möchte, Antheil haben an der Wahrheit, und in ihnen daher nicht weniger das Göttliche ſich uns offenbart, als in der Wiſſenſchaft.

Wir glauben hiermit den beiden erſten Punkten, welche bei der Anforderung, das Sein Gottes zu beweiſen, zu berückſichtigen ſind, Genüge geleiſtet zu haben, ſoweit es im Kreiſe unſerer Unterſuchung liegt. Es bleibt uns der dritte Punkt noch zu erledigen übrig, die Widerlegung der Zweifel, welche aus dem philoſophiſchen Standpunkte ſelbſt heraus ſich entwickeln können. Dieſe betreffen, wie wir ſehen werden, das Verhältniß, in welches wir den Begriff Gottes zum Begriffe der Welt ſtellen müſſen: eine Unterſuchung, welche manche Schwierigkeiten darbietet und welcher wir daher einen eigenen Abſchnitt widmen wollen.

II. Über das Verhältniß Gottes zur Welt.

Wir legen das zum Grunde, was früher vom Standpunkte des wiſſenſchaftlichen Forſchens als nothwendig behauptet worden iſt. Er fordert, daß wir uns ſelbſt in einer noch unvollendeten Entwicklung des Wiſſens ſetzen, daß wir aber auch einen vollkommenen Grund anerkennen, aus welchem dieſe Entwicklung erklärt werden kann, und ein vollkommenes Ziel, nach welchem ſie ſtrebt. Das Vollkommene daher oder Gott muß als Grund oder Anfang und als Zweck oder Ende des Unvollkommenen von der Vernunft gefordert werden. Das Unvollkommene aber nennen wir im Allgemeinen die Welt, indem wir dabei darauf ſehen, daß für das beſchränkte Daſein des Unvollkommenen auch ein beſchränkendes Daſein verlangt wird und ſo das Unvollkommene in eine Mehrheit zuſammenhängender Gegenſtände uns zerfällt. Es iſt hiermit ein doppeltes Verhältniß Gottes zur Welt ausgeſprochen, indem er theils als Grund und Anfang, theils

als Zweck und Ende der Welt bezeichnet wird. Dabei aber giebt es viel zu bedenken, und wenn die Zweifel, welche hierüber uns entſtehen können, nicht völlig gelöſt werden, ſo wird die Forderung der Vernunft, daß Gott ſei, nicht als genügend feſtgeſtellt angeſehen werden können.

Zuerſt könnte die Frage aufgeworfen werden, wie Gott überhaupt als Grund eines Andern gedacht werden könnte, möchte auch das Andere ſein, wie es wollte. Denn es ſcheint dem Begriffe des Vollkommenen zu widerſtreben neben ſich ein Anderes zu dulden; es ſcheint auch kein Grund gefunden werden zu können, weswegen das Vollkommene etwas Anderes begründen ſollte.

Wir wollen zuerſt die Gründe derer unterſuchen, welche behaupten, daß neben dem Vollkommenen kein Anderes ſein könne. Sie ſetzen voraus, daß ein jedes Andere neben dem Vollkommenen daſſelbe beſchränken müßte, während doch nothwendig das Vollkommene als unbeſchränkt und unendlich zu denken ſei. Dieſe Vorausſetzung würde nun für einen jeden vortrefflich ſich paſſen, welcher das Vollkommene und alles Übrige als ein Ausgedehntes, oder als ein Körperliches oder als irgend einer Größe theilhaftig, ſei es auch einer unendlichen, wenn ſo zu ſagen erlaubt iſt, ſich zu denken gewohnt wäre; denn ein ſolcher würde natürlich neben der Unendlichkeit ſeines Gottes nichts Anderes zugeben können, weil er ſonſt irgend eine Größe von dieſer Unendlichkeit abziehen müßte. Dagegen viel weniger wird ſie denen ſich empfehlen, welche Gott als ein Überſinnliches zu begreifen ſtreben und eingeſehen haben, daß jede Größe, ſei es in räumlichen, ſei es in zeitlichen Verhältniſſen, nur für die ſinnliche Erſcheinung Bedeutung hat. Daß wir uns aber auf die Seite dieſer zu ſchlagen haben, muß aus unſern frühern Bemerkungen über die Bedeutung der Mathematik für die empiriſchen Erkenntniſſe deutlich geworden ſein, und überdies werden wir wohl keinen bedeutenden Widerſpruch zu erwarten haben, wenn wir Gott als ein Überſinnliches ſetzen, welchem weder

räumliche, noch zeitliche Größenverhältniſſe beigelegt werden können. Doch wenn wir bedenken, daß mit den ſinnlichen Vorſtellungen, in welchen wir aufgewachſen ſind und fortwährend leben, der Begriff der Größe unzertrennlich verbunden iſt und viel leichter jemand im Allgemeinen einſieht, daß von dem Überſinnlichen alles Sinnliche verneint werden muß, als er auch in allen Stücken dieſe Verneinung vollzieht: ſo können wir uns nicht wundern, daß auch viele Freunde des Überſinnlichen daran Anſtoß genommen haben, daß etwas Anderes neben dem Unendlichen ſein ſollte. Es ſcheint ihnen nämlich die Vorſtellung vorzuſchweben, daß, wenn etwas Anderes als das Unendliche wahrhaft ſein ſollte, durch das Hinzuſetzen dieſes Andern zu dem Unendlichen dieſes einen Zuſatz erfahren oder durch das Abziehen deſſelben von dem Unendlichen dieſes vermindert werden könnte. Genug ſie verſuchen mit dem Unendlichen wie mit einer Größe zu rechnen, welches nicht einmal den Mathematikern gelingen will im eigentlichen Sinne. Denn auch dieſe würden ſich dagegen ſetzen müſſen, wenn jemand behaupten wollte, von dem Unendlichen etwas Endliches abgezogen gebe Endliches, oder zu dem Unendlichen ein Endliches zugeſetzt gebe mehr als das Unendliche. Wie weit ſind doch dieſe Vorſtellungsweiſen davon entfernt den Begriff des Vollkommenen rein darzuſtellen. Indem ſie den Begriff des Beſtimmt-Unendlichen auffaſſen möchten, ſchwanken ſie doch wieder in die Vorſtellung des Unbeſtimmt-Unendlichen hinüber, welche beide wir haben unterſcheiden müſſen. Wenn dieſes die Größe als eine unbeſtimmte und unbeſtimmbare ſetzt, ſo hat jenes überhaupt mit der Größe gar nichts zu thun. Dieſes Rechnen mit dem Unendlichen müſſen wir uns verbieten.

Wenig, müſſen wir ja freilich geſtehen, haben wir bisher von dem Vollkommenen uns zur Erkenntniß gebracht, aber auch dies Wenige wird hinreichend ſein aus den vorliegenden Schwierigkeiten uns herauszuziehen. Denn wir müſſen begriffen haben, daß Gott mit den ſinnlichen Erſchei-

nungen, welche ein Verhältniß der Größe zu einander haben, nur ſo viel gemein hat, als dazu gehört ſie zu begründen, daß er nicht unter oder neben, ſondern über den Erſcheinungen ſteht und alſo auch von keiner Erſcheinung, wie groß oder klein ſie ſein möge, beſchränkt werden könne. So viel alſo werden wir ſchon hier von ihm ſagen können, daß ſeine Unendlichkeit in keine Gefahr dadurch geräth, daß es außerdem noch Erſcheinungen giebt, weil eben dieſe Erſcheinungen in ihm gegründet und von ſeiner Unendlichkeit durchaus abhängig ſind.

Doch müſſen wir noch Eins hinzuſetzen, um nicht etwa die Beſchuldigung uns zuzuziehen, als wichen wir nur den Einwürfen unſerer Gegner aus, indem wir hinter der Lehre von der Nichtigkeit der Erſcheinungen uns verſtecken wollten, wie oft wir auch ſonſt geſagt haben, daß die Erſcheinungen eine wahre Bedeutung hätten. Sie haben ihre volle Bedeutung, die größeſte Bedeutung für unſere Vernunft, weil dieſe in ihnen ſich entwickelt und ihre Wirklichkeit gewinnt. Wir geben damit auch nicht allein zu, daß Erſcheinungen ſind als das Andere neben Gott, ſondern auch dieſe Vernunft iſt, als ein Anderes, als er, dieſe Vernunft, welche Gott zu erkennen ſtrebt. Daher verſtehen wir denn auch unter der Welt, welche als das Andere, als Gott iſt, nicht bloß eine Welt der Erſcheinungen, ſondern eine Welt überſinnliches Weſens. Und nun wird man vielleicht hierin ein klares Bekenntniß ausgeſprochen finden, daß wir damit Gott alles das Poſitive abſprechen, das wir der überſinnlichen Welt beilegen. Aber nichts weniger als dies. Vielmehr haben wir hierdurch nur ein neues Beiſpiel der Art der Dinge gefunden, mit welchen ſich nicht rechnen läßt. Denn das möchte ja wohl einem jeden anſchaulich ſein, daß, was dem einen Dinge an Vernunft beigelegt wird, darum dem andern Dinge nicht in Abzug zu bringen iſt. Es iſt ein ganz eigenes Ding mit dieſer Vernunft, etwas ganz anderes, als mit andern Beſitzthümern oder mit den ſogenannten ſinnlichen

Gütern. Bei dieſen, ſagt man, iſt der Gewinn des Einen der Verluſt des Andern, und was das Eine beſitzt, kann nicht das Andere beſitzen; wenn der räumliche Umfang des einen Dinges in der Welt zunimmt, muß der räumliche Umfang aller übrigen Dinge zuſammengenommen abnehmen. Aber alle dieſe Grundſätze paſſen nicht auf die Vernunft; denn wenn der Eine an vernünftiger Einſicht zunimmt, ſo müſſen die Übrigen nicht ebenſo viel an vernünftiger Einſicht verlieren, und was der Eine an Wiſſenſchaft oder Tugend beſitzt, das kann der Andere ebenſo gut beſitzen; ja, was noch ſeltſamer ſcheinen möchte, wenn man die Einſicht einer Menge von Menſchen zuſammenrechnen wollte, ſo würde daraus nach dem ariſtoteliſchen Spruche, den wir ſchon einmal erwähnten, nicht größere Einſicht ſich ergeben, als wenn man die Einſicht eines Einzelnen von ihnen nähme, welcher ſoviel wüßte als alle Übrigen. So weiß es ein jeder ſchon im Verhältniſſe von Menſchen zu Menſchen; wie viel mehr möchte es ſo im Verhältniſſe der Menſchen zu Gott ſein. Gewiß, es würde lächerlich ſein zu ſagen, Gottes Einſicht müßte dadurch eine beſchränkte werden, daß es ein anderes Einſichtiges gäbe neben ihm, oder, wenn man die unendliche Einſicht Gottes zuſammenrechnen wollte mit der Einſicht, welche in der Welt iſt, ſo würde dadurch eine mehr als unendliche Einſicht als Summe ſich ergeben. So beweiſen denn wohl alle die Vorſtellungen, welche daran einen Anſtoß nehmen, daß ein anderes Sein als das Sein Gottes behauptet wird, aus dem Grunde, weil dadurch die Unendlichkeit Gottes aufgehoben werden würde, eben nichts weiter, als daß ſie von ſinnlichen Vorſtellungsweiſen über Gott und die Welt befangen ſind.

Von anderer Art iſt die Behauptung derer, welche unſerer Anſicht entgegenſtellen, daß kein Grund ſich auffinden laſſe, weswegen das Vollkommene etwas Anderes begründen ſollte. Wenn dieſe jedoch dabei ſtehen bleiben wollte, daß kein ſolcher Grund aufzufinden ſei, ſo würde

ſie unſere Anſicht wenigſtens unter der Vorausſetzung gelten laſſen müſſen, daß nur unſere Unwiſſenheit hieran Schuld ſei. Allein von dem Nicht-finden-können ſchreitet man zu der Behauptung fort, daß ein ſolcher Grund auch gar nicht vorhanden ſei, und dies muß bewieſen werden, wie natürlich, aus dem Begriffe des Vollkommenen. Da beruft man ſich nun darauf, daß das Vollkommene ſeinem Begriffe nach unbedürftig ſei und daher in ihm kein Grund geſetzt werden dürfe, weswegen es etwas Anderes ſetzen ſollte, als es ſelbſt iſt. Außer ſeiner Vollkommenheit, ſo würde man den Beweis in einer entwickeltern Form geben können, kann dem Vollkommenen ſchlechterdings nichts anderes beigelegt werden; etwas anderes aber würde ihm beigelegt werden, wenn es überdies noch Schöpfer ſein ſollte, und daher darf es nicht als Schöpfer gedacht werden. Dieſem Beweiſe können wir in der That nicht alle Kraft abſprechen; doch möchte er nicht vollſtändig das beweiſen, was er beweiſen ſoll, ſondern nur daſſelbe, was wir ſchon früher dargethan haben, daß Gott unveränderlich ſei. Denn er zeigt nichts weiter, als daß die ſchöpferiſche Thätigkeit oder das Schöpfer-Sein zu der Vollkommenheit des Vollkommenen nicht erſt hinzukommen könne, läßt aber doch die Möglichkeit übrig, daß beide urſprünglich eins ſind, das Schöpfer-Sein und das Vollkommen-Sein, oder daß Gott Schöpfer iſt von Ewigkeit her, wie man zu ſagen pflegt. Die Sache iſt dieſe: in dem Begriffe Gottes verbinden wir zwei Beſtimmungen mit einander, die eine, indem wir ihn als das Vollkommene, die andere, indem wir ihn den Schöpfer nennen. Nun zeigt jener Beweis allerdings, daß wir die zweite nicht denken dürfen als eine ſpäter erſt hinzukommende, er ſchließt aber die Möglichkeit nicht aus, beide als urſprünglich mit einander verbunden zu denken, wie dies auch ſchon in unſerer Anſicht liegt, daß ſie beide dem Begriffe Gottes angehören und nicht die eine erſt zu der andern wie ein Accidens hinzutritt. Freilich wenn jemand ſich rühmen könnte, daß

er eine abſolute Anſchauung Gottes beſäße und alles erkannt hätte, was in ſeiner Vollkommenheit liegt: ſo würde er vielleicht den Mittelſatz jenes Beweiſſes zu behaupten vermögen, daß Gott noch etwas anderes als das Vollkommene ſein würde, wenn er Schöpfer wäre; aber wenn wir in unſerm Streben nach dem Wiſſen bekennen müſſen, daß wir die vollkommene Wahrheit noch nicht vollkommen wiſſen, ſo können wir uns auch nicht für berechtigt halten zu ſagen, daß die Vollkommenheit Gottes nicht Eins und daſſelbe ſei mit ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit.

Allein von unſerer Seite könnte nun doch verlangt werden, daß wir darthun ſollten, beide Beſtimmungen wären wirklich mit einander zu verbinden. Der Beweis kann natürlich nur ausgehen von dem Standpunkte unſeres wiſſenſchaftlichen Forſchens. Dieſer liegt innerhalb der Welt und kann daher auch den Begriff der Welt, dieſes unvollkommenen Daſeins, nicht verleugnen. Hiervon nun ausgehend werden wir das Vollkommene auch nicht anders denken dürfen, als nur in Beziehung auf das unvollkommene Daſein der Welt, in welcher es als Grund und Zweck deſſelben ſich darſtellt. Dies iſt die relative Bedeutung unſeres Begriffs von Gott, ſeine Bedeutung ſchlechthin liegt in der Beſtimmung, daß er vollkommen ſei. Beide Bedeutungen aber dürfen wir nicht trennen, wenn wir Gott von unſerm Standpunkte aus zu denken, aber auch als ein ſchlechthin Seiendes zu denken haben. Daher mögen wir nur immer eingeſtehen, daß beide Beſtimmungen des Begriffs gar nicht von einander getrennt werden können. Für die unvollkommene Welt haben wir einen Erklärungsgrund zu ſuchen, und zwar einen Erklärungsgrund, welcher genügt und deswegen nur in dem Gedanken des Vollkommenen hervortreten kann. Das Vollkommene aber iſt eben auch nicht anders zu denken, als ſo, daß ſein Gedanke die Unvollkommenheit aller übrigen Gedanken ergänzt und vollendet und daher als erklärender Grund derſelben hervortritt. Wenn alſo

jemand fragen ſollte, was das Vollkommene ſei, ſo w den wir ihm nur antworten können, es ſei der Grund oder Schöpfer aller Dinge; ſollte dagegen jemand die Frage umkehren, was der Grund des Unvollkommenen ſei, ſo würde die Antwort auf das Vollkommene lauten müſſen. Nur auf eine unverſtändige Weiſe kann man dieſe beiden Beſtimmungen auseinanderhalten, da ſie beide in der Weiſe zuſammenliegen, wie uns der Begriff Gottes zum Bewußtſein kommt. Das Schöpfer-Sein iſt die Vollkommenheit Gottes, und die Vollkommenheit Gottes beſteht in nichts Anderem, als in ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit. Fragen daher, warum Gott die Welt geſchaffen, heißt fragen, warum der Schöpfer der Welt der Schöpfer der Welt ſei.

Allein, wenn wir die Welt als unvollkommen betrachten, ſo treten uns noch andere Zweifel über das Verhältniß Gottes und der Welt entgegen. Es iſt nicht allein, daß Gott als Schöpfer, ſondern auch, daß er als Schöpfer einer unvollkommenen Welt gedacht werden ſoll. Dies ſcheint, um gemeinfaßliche Ausdrücke zu gebrauchen, ſeiner Allmacht und ſeiner Allgüte zu widerſprechen. Wenn wir in der ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes ſeine Vollkommenheit finden ſollen, ſo muß auch ſein Schaffen ein vollkommenes ſein und das Geſchöpf muß der Vollkommenheit des Schaffens entſprechen, weil es allein von dem Schaffen abhängig iſt. Nun finden wir aber das Geſchöpf Gottes, die Welt, in unvollkommenen Entwicklungen, und es ſcheinen daher die erſten Gründe, von welchen wir ausgehen, an einem Widerſpruche zu leiden. Wir kennen die Zweifel, welche von dieſer Seite ſich erhoben haben und bis zur Verleugnung von der einen Seite des Begriffes der Welt, von der andern Seite des Begriffes Gottes gegangen ſind. Das erſtere geſchieht in ſolchen Vorſtellungsweiſen, welche die Welt als ein Spiel Gottes oder als einen nichtigen und bedeutungsloſen Schein behandeln und eigentlich darauf ausgehen ſie ganz für die Wiſſenſchaft zu beſeitigen, als etwas, das gar nicht in Be-

tracht kommen könne, wenn die abſolute Wahrheit geſucht werde. Das andere hat ſich in den dualiſtiſchen Vorſtellungsweiſen gezeigt, welche, um die Güte Gottes zu retten, ſeine Macht verkleinerten, dadurch aber in Wahrheit auch den Begriff des Vollkommenen aufhoben; denn wenn Gott als eine Kraft gedacht werden ſoll, welche einen andern Grund der Welt neben ſich hat, ſo wird er dadurch in den Gegenſatz weltlicher Kräfte herabgezogen. Hiervon iſt es weſentlich auch nicht unterſchieden, wenn man den Namen Gottes einer Kraft beilegt, welche zwar den Gegenſatz umfaſſen, ihn aber doch nothwendig aus ſich entwickeln ſoll; denn auch in dieſer Vorſtellungsweiſe ſetzt man als den höchſten Grund aller Dinge ein Weſen, welches der Veränderung unterworfen iſt und daher der weltlichen Unvollkommenheit angehört. Dieſe Anſichten, welche durch die nothwendige Unterſcheidung zwiſchen Gott und Welt widerlegt werden, ſind meiſtentheils aus der ſo eben angeregten Schwierigkeit hervorgegangen.

Um nun die Schwierigkeit aus dem Wege zu räumen, ſtehen zwei Mittel offen, entweder darzuthun, daß die Unvollkommenheit der Welt, von welcher ſie ausgeht, nur eine ſcheinbare ſei, oder, wenn ſie wirklich vorhanden ſein ſollte, daß ſie in dem Begriffe der Schöpfung liege und daher nicht vermieden werden könne. Zwiſchen dieſen beiden Verſuchen hat das Unternehmen Gott zu rechtfertigen wegen der Unvollkommenheiten in der Welt hin- und hergeſchwankt. Wir werden beide Mittel nach einander zu prüfen haben.

Wenn man annehmen wollte, die Verſuche der Theodicee gingen von dem ſchmerzlichen Gefühle aus über die vielen Übel und die viele Noth in der Welt, ſo könnte man hoffen, ſchon dadurch zum Ziele zu gelangen, daß man zeigte, die Mühen dieſes Lebens wären geringer, als ſie zu ſein ſchienen. Das beſte Mittel aber jemanden über das Gefühl ſeiner mislichen Lage zu erheben iſt gefunden, wenn man ſeinen Blick auf das Allgemeine zu leiten weiß. Daher hat auch die Rechtfertigung Gottes dieſen Weg einzuſchla-

gen von jeher geliebt. Beklagt jemand ſich über die Noth und Vergänglichkeit der einzelnen Dinge, ſo bemerkt man dagegen, wie doch die Arten und Gattungen alle dieſe Misgeſchicke überwinden und in beſtändiger Jugend ſich erneuen, ruft dabei auch wohl den Einzelnen zur Verleugnung ſeiner ſelbſt auf und daß er erkennen lerne, wie ſein Leben nicht vergeblich gelebt ſei, wenn er dem Ganzen nütze. Will auch das Schickſal der Menſchen überhaupt jemandem nur einen betrübten Anblick gewähren, ſo wird er aufgefordert, ſelbſt das Menſchengeſchlecht nur als ein untergeordnetes Glied der ganzen Welt zu betrachten, als ein ſo geringfügiges Glied, daß ſeine Klage kaum gehört werden möchte gegen den unermeßlichen Jubel der ganzen Welt, welche in Schönheit und Pracht ihren leidenloſen Weg dahinwandele. In ſolchen Vorſtellungen bildet ſich alsdann die Meinung aus, daß alle Unvollkommenheit des Einzelnen gegen die Vollkommenheit des Ganzen verſchwinde. Damit hat man ein weites Feld ſich eröffnet für die Ausſchmückungen der Phantaſie, welche die bekannten Übel der Welt durch Vollkommenheiten in unbekannten Räumen zuzudecken weiß, um zuletzt mit der Behauptung zu ſchließen, nur in der Betrachtung des Einzelnen ſcheinen uns Unvollkommenheiten aller Art zu herrſchen; allein dieſer Standpunkt des Urtheils ſei eben nicht der rechte; bei der wahren Betrachtung der Dinge müſſe man die Zuſammenſetzung des Ganzen zum Augenmerk nehmen, und da werde man finden, daß ein jedes ſcheinbare Übel des Einzelnen eine Vollkommenheit des Ganzen ſei. Faſt möchten wir bedauern, dieſe ſchönen Träume ſtören zu müſſen. Aber mit der Wahrheit können ſie nicht beſtehen. Wie wenig wir auch die Troſtloſigkeit loben können, welche über das tiefe Gefühl der eigenen Leiden die Beſtimmung des Einzelnen vergißt, dem Ganzen zu dienen, und, weil unſerem Wohlſein jetzt eben nicht die gewünſchte Befriedigung widerfährt, alles für verloren achtet: ebenſo wenig können wir der Großartigkeit derer folgen,

welche kein Mitleiden fühlen mit dem Einzelnen, ſondern dieſe Schmerzen in Vergeſſenheit zu verſenken befehlen, weil von ihnen das Ganze nichts empfinde. Die Welt, meinen wir, gleicht nicht jenem Wallfiſche, welcher zu groß iſt, um die Wunden ſeiner Haut zu fühlen, ja, wenn ſie ihm gliche, ihre Unempfindlichkeit würden wir ihr nicht als Vorzug anrechnen können, vielmehr um ſo vollkommener würden wir ſie finden, je fähiger ſie wäre, jedes Weh, welches auch nur dem kleinſten Theile ihrer einzelnen Glieder widerführe, mit allgemeiner Theilnahme zu umfaſſen. In dem wiſſenſchaftlichen Gange unſerer Gedanken haben wir das Kleinſte wie das Größeſte zu berückſichtigen, da tritt die Unvollkommenheit des Einzelnen ebenſo entſchieden hervor, als der Gedanke des Allgemeinen, und indem wir das Allgemeine nicht ohne das Beſondere denken können, müſſen wir alle die Unvollkommenheiten, welche im Einzelnen ſind, auch als Unvollkommenheiten des Allgemeinen anſehen. Wir berufen uns hier auf den früher ſchon erwähnten Satz, daß ein Vollkommenes nicht gedacht werden könne, welches aus unvollkommenen Theilen zuſammengeſetzt wäre. Dieſer Satz hat für die Betrachtung der Welt ſeine vollkommene Gültigkeit, weil wir nicht leugnen können, daß auf ihn die Begriffe der Theilung und der Größe ihre Anwendung finden. Auch noch einen andern Satz können wir herbeiziehen, welcher ſchon früher gebraucht worden, daß nämlich das wahrhaft Vollkommene nicht im Werden ſein könne, wie doch offenbar Theile der Welt und mit ihnen die ganze Welt iſt. Ihr Werden bezeugt ihre Unvollkommenheit, denn wir würden es gar nicht begreifen können, wenn wir nicht vorausſetzen müßten, daß etwas Vollkommenes dadurch werden ſollte, da dies der einzige vernünftige Grund des Werdens ſein kann, daß etwas Beſſeres dadurch beabſichtigt werde.

So ſchwindet uns die Hoffnung dahin, daß die Unvollkommenheit dieſer Schöpfung geleugnet werden könne. Sie muß uns dahinſchwinden, wenn neben dem Begriffe

der Welt noch Raum bleiben ſoll für den Begriff Gottes. Wir würden gar keines Schöpfers bedürfen, weder zum Gegenſtande der vollkommenen Wiſſenſchaft, noch zum Erklärungsgrunde des unvollkommenen Seins, wenn wir in dem weltlichen Daſein das Vollkommene finden könnten. Es muß einleuchten, daß jeder, welcher dahin ſtrebt, die Welt als Vollkommenes zu denken, in der That in dem pantheiſtiſchen Beſtreben ſich bewegt, welches den Unterſchied zwiſchen Gott und Welt aufzuheben bemüht iſt.

Um ſo mehr möchten wir geneigt ſein dem zweiten Verſuche uns zuzuwenden, welcher die Unvollkommenheit der Welt darauf zurückführen will, daß ſie in der Natur der Schöpfung oder im Begriffe des Geſchöpfes liege. Hierüber jedoch giebt es verſchiedene Vorſtellungsweiſen, welche wir nach einander prüfen müſſen. Einige meinen, das Geſchöpf könne nicht die Vollkommenheit des Schöpfers haben, denn ſeinem Begriffe nach abhängig vom Schöpfer ginge ihm die weſentlichſte Eigenſchaft des Vollkommenen ab, die Unabhängigkeit. Dies müſſen wir gewiß zugeſtehen, und wenn darin allein die Unvollkommenheit der Welt beſtünde, daß ſie alles, was ſie beſitzt, nur in der Abhängigkeit von ihrem Schöpfer ſich zueignen kann, ſo würde darin das Wort des Räthſels gefunden ſein. Allein wir müſſen befürchten, daß es noch andere Unvollkommenheiten der Welt gebe, Unvollkommenheiten, welche nicht allein in der Art, wie ſie in Beſitz gekommen, ſondern in dem Werthe und Umfange dieſes Beſitzes liegen. Indem wir ein Werden in der Welt finden, haben wir die Wahl zu ſagen, entweder ſie beſitze noch nicht alles, was ſie ihrem Begriffe nach beſitzen könne, oder ihr Werden ſei ein gänzlich unvernünftiges, weil ſie darin nach einem Beſitze ſtrebe, welcher ihrer Natur verſagt ſei. Wollten wir das Letztere annehmen, ſo würde daraus folgen, Gott habe in die Welt noch eine andere Unvollkommenheit gelegt, als ihre Abhängigkeit von ihm, nämlich dieſen unvernünftigen Trieb, welcher durch eine Reihe von Ver-

änderungen hindurchgehend zwecklos ſich abmühe, eine Annahme, welche der Vorausſetzung widerſpricht. Wollten wir dagegen das Erſtere behaupten, ſo würde damit der Welt ein Vermögen eingeräumt werden, trotz ihrer Abhängigkeit doch eine größere Vollkommenheit zu gewinnen, als der Schöpfer in ſie gelegt hätte. Alſo wir bemerken noch ein ganz anderes Übel in der Welt, als ihre Abhängigkeit von Gott, wenn überhaupt dieſe Abhängigkeit als ein Übel angeſehen werden könnte. Indem die Dinge der Welt noch mehr verlangen, als ſie beſitzen, ſind ſie entweder in einer unmäßigen Thorheit, welche Gott nicht in ſie gelegt haben ſollte, oder ihr Verlangen iſt eines Erfolges fähig, und alsdann befinden ſie ſich gegenwärtig noch in einer Unvollkommenheit, welche ihrer Natur nicht nothwendig iſt. Den erſten Fall müſſen wir gänzlich zurückweiſen; denn er würde den wiſſenſchaftlichen Standpunkt aufheben, von welchem aus wir forſchen. Dieſer ſetzt voraus, daß wir eine Vollkommenheit noch erwerben können, das Wiſſen, nach welchem wir forſchen. Es bleibt alſo nur der andere Fall übrig, daß in der Welt nicht alle Vollkommenheit, welche dem Geſchöpfe möglicher Weiſe erreichbar iſt, wirklich ſich vorfindet, und wir müſſen deswegen fragen, warum Gott den weltlichen Dingen nicht alle Vollkommenheit verliehen habe, welche ihnen als abhängigen Geſchöpfen zukommen konnte.

Vielleicht möchte nun jemand meinen dadurch ſich helfen zu können, daß er bemerkte, das Verlangen nach dem Beſſern und der entſprechende Erfolg kämen doch nur in den einzelnen Weſen der Welt vor und bezögen ſich nur auf Beſchränkungen und Aufhebungen von Beſchränkungen, welche die einzelnen Weſen der Welt unter einander erführen; dies alles aber beträfe nicht das Verhältniß der Dinge zu Gott, ſondern ihr Verhältniß unter einander, ſo daß Gott dabei ohne Schuld ſei. Allein wie oberflächlich dieſe Ausrede ſein würde, kann ſich wohl kaum jemand verleugnen. Denn

das Verhältniß der einzelnen Dinge unter einander iſt doch wieder auf Gott zurückzuführen, und es würde hier die Frage nach dem Grunde des Übels in Gott nur in einer andern Geſtalt ſich erneuern. Man würde fragen müſſen, warum Gott in ſeine Geſchöpfe eine Abhängigkeit nicht allein von ſich, ſondern auch von einander gelegt hätte. Könnte es nicht beſſer ſcheinen, wenn Gott gar keine ſolche Vielheit der Dinge, ſondern nur die Einheit der Welt geſchaffen, oder wenigſtens die Vielheit der Dinge ſo unter einander verbunden hätte, daß ſie einander in keiner Weiſe beengten, ſondern in Einigkeit und Frieden unter einander beſtünden?

Allein es giebt noch eine andere Vorſtellungsweiſe, welche dies Letztere wenigſtens für unvereinbar anſieht mit der größeſten Vollkommenheit, welche der Welt verliehen werden konnte, eine Vorſtellungsweiſe, welche auch zugleich ein Mittel gefunden zu haben glaubt noch andere Unvollkommenheiten in der Welt außer ihrer Abhängigkeit von Gott mit ihrem Verhältniſſe zu ihrem vollkommenen Urheber zu vereinen. Man hat nämlich geſagt, Gott habe es vorgezogen wenigſtens einigen Weſen in der Welt Freiheit zu gewähren, daß ſie Gutes oder Böſes wählen könnten, vorgezogen vor der andern Möglichkeit die Welt ganz von ſich abhängig zu machen in allem ihrem Sein und Thun. Dadurch wäre es nun geſchehen, daß viele oder alle freie Weſen das Böſe gewählt hätten und nun auch Strafe dulden müßten für ihren Frevel nach dem natürlichen Laufe der Dinge. Daraus wäre es auch gefloſſen, daß die Dinge dieſer Welt ſich unter einander befeindeten und vielerlei Schaden wechſelſeitig ſich zufügten. Alles dies aber habe ſich ohne die Schuld Gottes ergeben, welcher nur das Loos der freien Weſen in ihre eigene Macht gelegt hätte; vielmehr was dabei auf die Seite Gottes falle, das ſei nur, daß er freie Weſen gewollt habe, das andere, das Böſe und das Übel, welches aus dem Handeln der freien Weſen hervorgegangen, ſei nur eine Folge jenes Wollens; wer aber jenes

Wollen Gottes tadeln ſollte, der würde verkennen, daß die Freiheit die größte Gabe ſei, welche Gott den Dingen in der Welt verleihen konnte.

Das Weſentliche, was in dieſer Vorſtellungsweiſe unſere gegenwärtige Unterſuchung berührt, beſteht in dem Verhältniſſe, welches ſie den freien Weſen zu Gott beilegt, weil aus ihm die Unvollkommenheiten in der Welt erklärt werden ſollen. Daher wollen wir auch auf dieſen Punkt allein unſere Aufmerkſamkeit richten, obwohl noch andere in ihr anſtößig erſcheinen könnten. Das Auffallendſte in ihr dürfte ſein, daß aus der größten Vollkommenheit der Welt, aus der Freiheit, ihre ganze Unvollkommenheit hervorgehen ſoll. Denn kommt zuerſt nicht alles darauf hinaus, daß erſt aus dem Gebrauche der Freiheit das Übel in der Welt hervorgehen ſoll; erfahren wir nicht aber nachher, wenn wir eine ſolche Freiheit als die Mutter alles Übels tadeln wollen, daß doch die nicht freien Weſen noch übler daran wären, als die freien? So iſt denn alſo doch Gott Urheber des Übels, weil er neben den freien auch unfreie Weſen geſchaffen. Gehen wir in dieſe Vorſtellungsweiſe ein, ſo würden wir offenbar ſagen müſſen, wenn Gott die Welt hätte ſo vollkommen machen wollen, als möglich, ſo hätte er nichts als freie Weſen in ihr ſchaffen müſſen. Aber noch anſtößiger erſcheint die Anſicht, welche hierbei von der Freiheit als einer Wahlfähigkeit zwiſchen Gutem und Böſem herrſcht. Oft genug iſt ſie mit jener andern Lehre von der Abhängigkeit aller weltlichen Dinge verbunden worden, aber mit welchem Glücke beide neben einander geſtellt werden, das möge man bedenken. Geſetzt es wäre in der Welt eine Nothwendigkeit des Werdens vorhanden, ſo ließe ſich dieſes Werden auch wohl in einer gänzlichen Abhängigkeit von Gott denken, wenn man annähme, daß es nach einem göttlichen Geſetze geſchehe. Aber jene Lehre von der wähleriſchen Freiheit geht offenbar darauf aus, etwas in der Welt zu ſetzen, was von Gott unabhängig iſt, das Böſe, welches dem göttlichen Geſetze

ſich widerſetzt, und eben darin ſoll die Rechtfertigung Gottes liegen, daß er dieſes Böſe, die Quelle alles Uebels, nicht wahrhaft begründet, daß er es nur zuläßt, wie man ſagt, oder vielmehr, daß es gegen ſeinen Willen oder ſein Geſetz geſchieht. Wer kann eine ſolche Rechtfertigung dem Begriffe des Schöpfers oder dem Begriffe des Geſchöpfes gemäß finden? Sie ſpricht Gott ſeine Macht ab über alles, was geſchieht. Sie verbietet uns alle die bedingten Wahrheiten des weltlichen Daſeins auf die unbedingte Wahrheit Gottes zurückzuführen. Es würde uns auch nichts helfen, wenn wir zu ihrer Rettung etwa ſagen wollten, alles Handeln und Geſchehen in der Welt ſei Gottes Macht unterworfen, aber in der Geſinnung der Menſchen, der freien Weſen, in ihrem Willen, in ihren Gedanken oder ihrem Bewußtſein, da liege die wähleriſche Freiheit; ſie folgten gern oder ungern den göttlichen Geſetzen, und in dem einen Falle wendeten ſie ſich dem Guten, in dem andern dem Böſen zu. Denn dieſes Auskunftsmittel drückt nur die Augen dazu zu, daß jene innern Entwickelungen unſeres Bewußtſeins, ſie heißen Geſinnung oder Wille oder wie ſonſt, nur Arten des Geſchehens ſind und ebenſo ſehr der wahren Welt angehören, als das äußere Geſchehen und Handeln, gar nicht zu erwähnen, daß es unbegreiflich erſcheinen würde, wie das Innere nicht auch in das Äußere umſchlagen und das Wollen auf das Handeln Einfluß gewinnen ſollte. Vermögen wir doch die gute und die böſe Geſinnung nur aus der Handlung zu erkennen.

Alſo dieſe Vorſtellungen von der Abhängigkeit der Welt und von der wähleriſchen Freiheit wollen nicht ausreichen, um die Unvollkommenheit der Schöpfung zu erklären. Wir verwerfen damit nicht den Begriff der Freiheit überhaupt, ſondern nur den Begriff derſelben, welcher mit der Abhängigkeit der Dinge von Gott nicht beſtehen will. Vielleicht dürfte man auch mit Recht ahnen, daß in dieſem Begriffe, wenn er mit dem Begriffe der Abhängigkeit der freien

Weſen von Gott in ſeine rechte Verbindung gebracht worden, die wahre Löſung der Schwierigkeit liege, welche uns beſchäftigt; aber die rechte Verbindung beider iſt noch nicht gefunden, und wir dürfen auch gewiß nicht hoffen, ihn auf einem ſo wenig methodiſchen Wege zu finden, als der ſo eben eingeſchlagene war; denn dies müſſen wir als etwas Unmethodiſches bezeichnen, daß in ihm auf einen Theil der Welt, welcher der vollkommenſte ſein ſollte, auf die freien Weſen, doch der Grund der Unvollkommenheit der Welt zurückgeführt werden ſollte. Wir müſſen uns wohl überhaupt verbieten hier von Theilen der Welt zu reden, wo noch nicht einmal ausgemacht worden, ob die Welt als Einheit oder als Vielheit zu betrachten ſei, außer nur ſofern wir früher dies als Thatſache der Erfahrung anſehen durften. Noch weniger aber ſcheint es gerathen zu ſein über die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der freien und der unfreien Weſen zu ſprechen, ſolange wir nichts ausgemacht haben über das wahre Maaß aller Wahrheit und Vollkommenheit, über das, was Gott iſt. Denn bisher haben wir Gott immer nur als das Vollkommene geſetzt ganz im Allgemeinen, ohne irgendwie den Inhalt ſeiner Vollkommenheit zu bezeichnen. In dieſer Unbeſtimmtheit unſeres Setzens mögen wir den Grund unſerer Verlegenheiten ſehen.

Es giebt aber nur einen Weg hierüber zu größerer Beſtimmtheit zu gelangen, den Weg, welchen wir überhaupt in unſerem wiſſenſchaftlichen Forſchen einſchlagen müſſen, nämlich zurückzugehen auf den Standpunkt unſeres wiſſenſchaftlichen Strebens, von welchem allein wir den Begriff des Vollkommenen empfangen. Dieſes Streben ſetzt nun, genauer beſehen, das Vollkommene in einer beſtimmtern Weiſe voraus, als wir es uns bisher in dieſen Unterſuchungen gedacht haben. Denn es wird dadurch geſetzt nicht nur als Schöpfer, ſondern als Schöpfer dieſes wiſſenſchaftlichen Strebens. Es iſt aber die Vernunft, welcher wir unſer

wiſſenſchaftliches Streben zuſchreiben. Das Wiſſen ſelbſt, nach welchem wir ſtreben, kann nur als ein Beſitz der Vernunft von uns gedacht werden, und die vollkommene Wahrheit, welche wir ſuchen, muß als eine von der Vernunft zu begreifende Wahrheit ſich uns darſtellen. Daher haben wir Gott als den Schöpfer der Vernunft zu betrachten, und es ergiebt ſich, daß die Welt nur unter der Bedingung, daß Vernunft in ihr iſt, uns als vollkommen erſcheinen kann.

Dieſer Begriff der Vernunft iſt gewiß mit der ganzen Reihe unſerer wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zu genau verbunden, als daß wir irgend eine weltliche Entwicklung für vollkommen und gut anſehen könnten, bei welcher nicht Vernunft wäre. In dem wiſſenſchaftlichen Streben müſſen wir natürlich das am höchſten achten, worauf es gerichtet, was ſein Zweck, ſein höchſtes Gut iſt, und wenn wir daher das Wiſſen als den Zweck des wiſſenſchaftlichen Strebens zu betrachten haben, das Wiſſen aber als die Entwicklung uns erſcheint, in welcher die Vernunft ihren reinen Willen hat, ſo können wir in der Wiſſenſchaft auch nichts höher achten, als den reinen Willen der Vernunft. Eine Welt dagegen, in welcher dieſer Wille nicht wäre, oder irgend beſchränkt wäre, würde uns als eine unvollkommene Welt erſcheinen müſſen. Ja, möchten wir hinzuſetzen, als eine durchaus nichtige. Denn unter welchen Titel könnten wir wohl eine Schöpfung Gottes bringen, welche keine Vernunft in ſich trüge? Sollten wir ſie eine Offenbarung Gottes nennen, ſo würde uns ohne Vernunft das fehlen, welchem Gott ſich offenbarte. Wäre ſie nichts als räumliche oder zeitliche Erſcheinung zu nennen, wo wäre ohne die Vernunft das Weſen, welchem jene Erſcheinung erſchiene? Wollten wir ſie betrachten als ein Ding an ſich oder als eine Vielheit ſolcher Dinge, ſo würden wir auch zugeben müſſen, daß dieſes Ding oder dieſe Dinge, indem ſie an ſich wären, auch ein Daſein hätten, welches ſich auf ſie ſelbſt zurückbezöge, ein reflexives Daſein; wie nun aber ein reflexives Daſein

anders gedacht werden ſollte, als in einem Selbſtbewußtſein, und wie ein Selbſtbewußtſein anders, als in einem vernünftigen Weſen, das möchte wohl niemand zu ſagen wiſſen. Genug, es ſind mancherlei Betrachtungen, welche uns insgeſammt dahin treiben zu ſetzen, daß Gott in der Welt Vernunft geſchaffen haben müſſe.

Und wenn man nun nach unſern vorigen Sätzen ſagen ſollte, daß damit der Grund alles Guten und alles Für-ſich-ſeins in der Welt gelegt worden, ſo könnte dagegen auch wohl geſagt werden, dadurch ſei alle Klage in die Welt gekommen. Denn wer anders klagt außer den vernünftigen Weſen? Gewiß, wäre die Vernunft nicht in der Welt, alle Klage würde verſtummen. Denn nur ſie allein iſt es, welche nicht zufrieden ſein kann mit dem Gegebenen, mit dem Gegenwärtigen, ſondern ihrem Weſen nach über eine jede Schranke hinausſtrebt. Man kann ſie nicht einmal tadeln darüber, daß ſie mit ihrem verliehenen Looſe nicht zufrieden iſt, ſondern ſie hat den ſchönſten Grund der Rechtfertigung, weswegen ſie etwas anderes will, als was ſie vorfindet, indem ſie behauptet ihren Eifer für das Gute nicht aufgeben zu dürfen. Sollen wir ihr verbieten nach dem Wiſſen zu ſtreben? So wahr dieſes Streben der Grund aller unſerer Wiſſenſchaft iſt, ſo wahr können wir es den vernünftigen Weſen nicht verargen, wenn ſie über den gegegebenen Standpunkt ihrer Zuſtände hinauswollen.

Doch etwas anderes iſt es, nicht zufrieden mit dem Gegebenen nach etwas Beſſerem, welches erreichbar iſt, aus allen Kräften ſtreben, etwas anderes, unzufrieden mit den gegebenen Zuſtänden klagen oder murren. Wo unabläſſiges Streben nach dem Beſſern vorhanden iſt, da findet die Klage über die gegenwärtige Unvollkommenheit keinen Raum; da ſieht man in dieſer Unvollkommenheit nur einen Sporn ſeiner Thätigkeit, und wenn dieſer Thätigkeit nur Raum gelaſſen, um das Vollkommene zu erreichen, ſo wird man ſich der müßigen Klage, ja der Anklage gegen Gott nicht über-

laſſen. Die Sinnesart daher, in welcher ſolche Klagen geführt werden, werden wir nicht loben können, wenn wir anders vorausſetzen dürfen, daß die Unvollkommenheit dieſer Welt durch das eifrige Beſtreben der Vernunft überwunden werden kann. Unter dieſer Bedingung werden die Klagen über das Übel der Welt nur zu Anklagen gegen die, welche ſie führen. Weil ſie läſſig an dem Gegenwärtigen feſthalten und nicht in rühriger Thätigkeit das Beſſere zu ergreifen wiſſen, überlaſſen ſie ſich ihren Klagen. Es iſt ihre Schuld, welche ſie klagen läßt.

Hiernach ſcheint nun dennoch, was wir auch früher dagegen erinnert haben mögen, die Schuld oder das Böſe der Grund zwar nicht des Übels, aber doch des übermäßigen Gefühls des Übels zu ſein, welches uns zu Klagen über das Übel fortreißt. Wir wollen dies nicht ableugnen. Aber wenn uns nun jemand auffordern ſollte, daß wir nachweiſen möchten, wie das Böſe mit der Abhängigkeit der Schöpfung von Gott vereinigt werden könnte, ſo würden wir die Beantwortung dieſer Frage für jetzt ablehnen müſſen. Wir haben jene Klagen nicht eingeführt, ſondern nur weil wir ſie vorgefunden haben, ſind wir genöthigt geweſen ſie nicht unerwähnt zu laſſen. Unſere Unterſuchungen aber führen uns zu andern Dingen. Sie laufen ausſchließlich in dem Gebiete ganz allgemeiner Begriffe, die noch keine Erfahrung des Beſondern vorausſetzen, und in dieſem Gebiete liegt der Begriff des Böſen nicht. Von ihm wiſſen wir nur, weil wir es erfahren haben, und daher werden wir auch erſt die eigenthümlichen Schwierigkeiten löſen können, welche in ſeinem Begriffe liegen, wenn wir bei Betrachtung des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens die Verbindung der Philoſophie mit dem Erfahrungsmäßigen zum Gegenſtande haben.

Nur unter der Bedingung, daß der Vernunft hinlänglicher Raum ihrer Thätigkeit verſtattet ſei, um das Übel zu überwinden, haben wir ihre Klagen als ungerecht zurück-

weiſen können. Es wird daher zu unterſuchen ſein, ob dieſe Bedingung ſtattfinde. Dabei haben wir uns zu ſtützen auf zwei Behauptungen, welche unſere frühern Unterſuchungen herbeigeführt haben und mit einander in der genaueſten Verbindung ſtehen: Im wiſſenſchaftlichen Standpunkte finden wir das Übel der Vernunft in ihrer Unwiſſenheit. Dieſe aber haben wir als überwindlich ſetzen müſſen, damit das Streben der Vernunft nach dem Wiſſen nicht als unvernünftig erſchiene. Damit aber ſtimmt auch überein, wie es auch nicht anders möglich iſt, da es aus demſelben Grundſatze gefloſſen, daß wir ein Vollkommenes als den Schöpfer der Welt geſetzt haben. Iſt nun dieſer Schöpfer auch Schöpfer der Vernunft, ſo müſſen wir die geſchaffene Vernunft als ein vollkommenes Werk ſeiner ſchöpferiſchen Vollkommenheit anſehen und können daher nicht anders ſagen, als daß ſie eine vollkommen geſchaffene Vernunft ſei, welcher alſo auch der Spielraum ihrer Kräfte zu ihrer Vollendung nicht fehlen kann.

Damit jedoch ſchmeicheln wir uns nicht die Schwierigkeiten überwunden zu haben, welche uns vorliegen. Wir ſind noch nicht weiter gekommen, als nur die Forderung feſtzuſtellen, daß, wenn die Vernunft ein weſentliches Beſtandtheil der Welt iſt, auch Vollkommenheit ihr zugeſchrieben werden muß, als Gabe von Gott; aber immer noch bleibt uns die Schwierigkeit zurück dies mit der Unvollkommenheit zu vereinigen, in welcher wir die Vernunft in dieſer Welt finden.

Es iſt ein Widerſpruch, wenigſtens ſcheinbar, mit welchem wir uns abmühen. Von der einen Seite, auf die Vollkommenheit des Schöpfers blickend, müſſen wir behaupten: alles in dieſer mit Vernunft begabten Welt iſt vollkommen von ihm geſetzt; von der andern Seite aber, auf das Streben der Vernunft nach dem Beſſern, nach dem Wiſſen blickend, müſſen wir anerkennen: nicht alles iſt vollkommen geſetzt in dieſer Schöpfung. Wie es nun aber überhaupt

mit ſcheinbaren Widerſprüchen der Fall iſt, daß ſie ihren Grund nur in Verwirrung von Begriffen haben, welche durch Unterſcheidung gehoben werden muß, ſo werden wir uns auch hier durch eine Unterſcheidung zu helfen ſuchen müſſen. Erſichtlicher Weiſe jedoch iſt hier keine andere Unterſcheidung anzubringen, als die, welche zwiſchen dem Geſetztſein der Welt in Gott und ihrem Geſetztſein in ſich ſelbſt gemacht werden kann, und wir müſſen daher verſuchen, ob nicht in dieſer die Löſung ſich finden laſſe. Daß ſie zuläſſig ſei dieſe Unterſcheidung, wird ein jeder zugeſtehen, welcher bedenkt, daß durch ihre Verwerfung der Unterſchied zwiſchen Gott und der Welt aufgehoben werden würde; man wird ſie aber auch in Übereinſtimmung finden mit dem, was ſchon bewieſen worden, daß in der Welt Vernunft ſei. Denn das Sein der Vernunft iſt immer ein innerliches Sein, ein Sein in ſich, reflexiver Art, wie ſchon früher bemerkt wurde.

Wenn aber dieſe Unterſcheidung, nothwendig, wie ſie iſt, unſere Verlegenheiten enden ſollte, ſo müßte angenommen werden, das Sein der Schöpfung in Gott ſei zwar vollkommen, weil in ihm alles vollkommen ſein muß, aber das Sein der Schöpfung in ſich laſſe eine Unvollkommenheit zu. Nur der letzte Theil dieſer Annahme könnte Bedenken erregen, und daher müſſen wir das, was ſie enthält, dadurch uns zu entwickeln ſuchen, daß wir das Sein der Schöpfung in ſich ſeinem Begriffe nach genauer uns entwickeln. Alles In-ſich-ſein der Dinge iſt darin gegründet, daß ſie etwas ſich ſelbſt aneignen, nicht blos geſetzt ſind als ein Product eines Andern, ſondern auch ihr Geſetzt-ſein innerlich empfangen durch eine ihnen eigene Thätigkeit, durch welche ſie das Empfangene als das Ihrige ſetzen. Schreiben wir daher den Geſchöpfen ein In-ſich-ſein zu, ſo behaupten wir damit nicht allein, daß ſie geſetzt ſind, ſondern auch ſich ſelbſt ſetzen, und wir haben daher ein doppeltes in ihnen zu unterſcheiden, ihr Geſetzt-ſein durch Gottes ſchöpferiſche Kraft

und ihr Sich=ſelbſt=ſetzen. Das letztere aber ſchließt ſich an das erſtere an; jenes iſt der Grund von dieſem, und es findet ein Übergehen ſtatt aus jenem in dieſes, ein Werden des Sich=ſelbſt=ſetzens, deſſen Bedingung das Geſetztſein iſt. In dieſem Werden, müſſen wir uns ſagen, kann das Geſchöpf nicht vollendet ſein; es iſt eben ſein ihm eigenes Sein noch im Entſtehen, und ſo wie ein jedes Werden und Übergehen aus dem Einen in das Andere eine Unvollkommenheit vorausſetzt, ſo wird es auch mit dieſem Werden der Geſchöpfe ſein; in ihrem In=ſich=ſein, ſolange es noch im Übergehen aus ihrem Geſetztſein begriffen iſt, werden wir ſie unvollkommen finden müſſen.

Dies iſt die einfache Grundlage, durch deren Einſicht die vorliegende Schwierigkeit gelöſt wird; aber freilich ſie recht zu begreifen, dazu gehören noch weitere Überlegungen. Das Sich=ſelbſt=ſetzen der Geſchöpfe, ihr Sich=aneignen ihres Geſetztſeins iſt ſeinem Begriffe nach eine reflexive Thätigkeit; denn es geht zurück auf die thätigen Dinge; ihr eigenes Sein wird dadurch geſetzt. Eine ſolche reflexive Thätigkeit finden wir aber, wie früher geſagt, nur in dem Bewußtſein der Vernunft in ſich ſelbſt. Wer daher ſich anſchaulich machen will, wie jene Unterſcheidung zwiſchen dem Geſetztſein der Geſchöpfe und ihrem Sich=ſelbſt=ſetzen nothwendig iſt, dem müſſen wir rathen an das Leben der Vernunft zu denken. Wollten wir behaupten, alles ſei damit vollendet, daß Gott die Welt vollkommen geſetzt habe, und dazu brauche nun nichts weiter hinzuzutreten, ſo würden wir damit nichts anderes geſetzt haben, als die Welt müſſe als ein unvernünftiges Product gedacht werden. Denn jeder wird eingeſtehen müſſen, daß die Vernunft damit nicht vollendet ſei, daß ein Anderer ſie geſetzt oder gegeben habe, ſondern es iſt ihres Weſens, daß ſie nur durch ihr eigenes Sich=ſelbſt=ſetzen ſich vollenden kann. Sie ſoll vernehmen, ſie ſoll in ſich vollziehen, was ihr dargeboten worden von einem Andern. Dies iſt eine ſehr einfache Sache, welche

in allen Gebieten des vernünftigen Lebens nachgewieſen werden kann. Sehen wir auf das Wiſſen, ſo wird jedermann eingeſtehen, daß es nicht gegeben werden könne; jeder muß ſelbſt denken, um ſelbſt zu erkennen. Die Sittlichkeit kann dem Sittlichen nicht gegeben werden; wer ſie haben will, muß ſeine eigene That und Arbeit daranſetzen. Dies gilt nicht allein von den Verhältniſſen unter den Menſchen, welche nur von außen zu Wiſſenſchaft und Sittlichkeit ſich anregen können, ſondern es gilt auch von dem Verhältniſſe der Menſchen zu ihrem allmächtigen Gott. Gott kann die Vernunft den Menſchen nicht geben, wenn ſie dieſelbe nicht empfangen wollen in ihrer eigenen Thätigkeit ſie ſich aneignend, und nur darin unterſcheiden ſich die Verhältniſſe des Menſchen zum Menſchen und des Menſchen zu Gott, daß jene uns nur eine äußere Veranlaſſung oder Anregung zur Erkenntniß oder zur Sittlichkeit geben können, während dagegen Gott nicht nur die äußeren Veranlaſſungen giebt, ſondern auch das innere Vermögen und den innern Trieb, welche beide immer mit einander verbunden ſind. Dies aber iſt es nun eben, was wir meinen, wenn wir behaupten, daß die Welt aus ihrem Geſetztſein in Gott übergehen müſſe in ihr Sich-ſelbſt-ſetzen, daß nämlich Gott in ſeine Schöpfung nur ein Vermögen legt etwas in ſich zu ſein oder zu werden. Denn das Geſetztſein der Dinge in Gott, ſagen wir, iſt zu unterſcheiden von ihrem eigenen Sein in ſich; ſie müſſen jenes Geſetztſein erſt in ſich empfangen und ſich aneignen, damit es ihr Sein werde; in ihm alſo liegt nur die Möglichkeit ihres eigenen Seins, oder es iſt für ſie nichts weiter als ein Vermögen, welches ſie durch ihre eigene That zur Wirklichkeit für ſich bringen ſollen. Ein ſolches Vermögen kann Gott den Geſchöpfen geben zur Vernunft, aber nicht die Vernunft als Wirklichkeit, weil dies dem Begriffe der Vernunft widerſpricht, daß ſie eine gegebene oder irgendwie verliehene ſei. Es iſt nur eine Anlage zur Vernunft, welche den Dingen in der Schöpfung gegeben wird; ſie

ſelbſt müſſen aus ihrer Anlage die Wirklichkeit ihres vernünftigen Seins ſich erſchaffen. Niemand wird meinen, daß wir durch dieſe Lehre die Allmacht Gottes beſchränkten, denn dieſe Allmacht iſt nicht eine widerſinnige Macht, welche zugleich das Eine und ſein Gegentheil machen, zugleich ſetzen und wieder aufheben könnte. Indem ſie die Vernunft ſchuf, konnte ſie nicht zugleich die Vernunft aufheben, welches ſie gethan haben würde, wenn ſie die Vernunft als eine gegebene und nicht in eigener Thätigkeit empfangene geſetzt hätte.

Werden wir uns nun wohl beklagen dürfen, daß uns die Vernunft nur als Vermögen, nicht als Wirklichkeit angeſchaffen worden? Eben darin liegt die Vortrefflichkeit dieſer Gabe Gottes, daß wir ſie nicht haben ſollen als eine reine Verleihung, als etwas, was uns doch immer noch fremd bleibt, obgleich uns geſchenkt, weil wir es nicht zu unſerem Eigenthum gemacht haben. Was uns nur verliehen worden, kann uns wieder genommen werden; aber nicht als ein ſolches unſicheres Beſitzthum ſoll uns die Vernunft beiwohnen, ſondern unſer ſoll ſie werden ſo, daß ſie nicht wieder von uns getrennt werden kann, weil ſie durch eigene Arbeit unſer Beſitz, ja in unſer Weſen verwandelt worden.

Aus dieſem Verhältniſſe zwiſchen Gott und ſeiner Schöpfung ergiebt ſich uns alſo, warum wir überhaupt die Dinge der Welt in einem ſolchen Zuſtande finden, welcher eine Entwicklung ihrer Wirklichkeit aus ihrem Vermögen bezeichnet. In unſerer Erfahrung und in dem Denken unſeres praktiſchen Lebens kann dieſer Begriff der Entwicklung aus einem Vermögen heraus nicht entbehrt werden. Metaphyſiſche Anſichten aber haben gegen ihn Streit erhoben, welcher alsdann damit endet entweder das Werden ganz aufzuheben oder ihm eine andere Grundlage zu geben, als dieſes Vermögen, welches anerkannter Weiſe nichts Wirkliches, alſo ein Nichtiges ſei. Die erſte Annahme läßt ſich durchführen, ſolange dabei nur auf das äußerliche Werden geſehen wird, welches man als einen Schein in unſerem Innern betrachten

kann. Aber auch dieſer Schein in unſerm Innern wird, und wer ihn beſtreitet durch die Gründe ſeiner Wiſſenſchaft, der ſetzt das Werden dieſes Scheines als etwas Wirkliches voraus und geht darauf aus an ſeiner Stelle das Wiſſen werden zu laſſen, wodurch denn auf alle Weiſe wieder das Werden in uns als etwas Wirkliches geſetzt wird. Um es noch einmal zu ſagen, wer nach der Wiſſenſchaft ſtrebt, um ſie zum Werden zu bringen, darf die Wahrheit des Werdens nicht leugnen. So möchte man denn vielleicht verſuchen dem Werden eine gründlichere Grundlage zu geben, als dieſes nichtige Vermögen zu ſein, eine Wirklichkeit natürlich ſchon vorhandenes Daſeins. Aber man wird ſich vergeblich bemühen daraus allein das Werden herauszukünſteln. Denn ſollte daſſelbe auch nur in einer Veränderung von Verhältniſſen beſtehen, ſo ſetzt auch dieſe ſchon ein Vermögen voraus eine ſolche Veränderung eintreten zu laſſen, und wer etwa die Forſetzung einer ſolchen Veränderung oder Bewegung als ein Werden nicht aus einem Vermögen, ſondern aus einer Wirklichkeit heraus ſollte gelten laſſen wollen, dem würden wir entgegnen müſſen, daß auch die Fortſetzung einer Bewegung ein Vermögen vorausſetzt aus einem Verhältniſſe in das andere überzugehen. Bei allen dieſen Verſuchen wird alſo eigentlich nur die Frage in Anregung gebracht, ob das Werden in ſeinem erſten Urſprunge aus einem reinen Vermögen heraus ſich bilde oder aus einer Wirklichkeit, die mit einem Vermögen verbunden den Keim des Zukünftigen in ſich enthalte. Die metaphyſiſchen Schwierigkeiten aber, welche im Begriffe des Vermögens gefunden werden, verſchwinden alsbald, wenn man begriffen hat, daß die weltlichen Veränderungen zurückzuführen ſind auf einen überweltlichen Grund, welcher jedoch den weltlichen Dingen ihr eigenes Sein, ihre Wirklichkeit nicht geben kann, ohne daß ſie dieſelben in ihrer eigenen Thätigkeit empfingen, ſo daß alſo in dem Verhältniſſe zwiſchen Gott und Welt unterſchieden werden muß das Geben und das Empfangen, jenes

nur die Möglichkeit zu dieſem oder das Vermögen zur Wirklichkeit bezeichnend. In dem Vermögen iſt hiernach noch nichts Wirkliches in der Welt geſetzt, und doch iſt es ein Wirkliches, aber nicht in der Welt, ſondern in Gott für die Welt. Sobald wir nur anerkennen, daß alles Weltliche in Gott ſeine letzte Begründung hat, wird damit auch zugegeben, daß alle Wirklichkeit in der Welt von einem reinen Vermögen ausgehe und vor aller Wirklichkeit in der Welt dieſes reine Vermögen der weltlichen Dinge gedacht werden müſſe, ſo wie der Grund vor ſeinem Begründeten.

Indem wir nun hiernach den Dingen der Welt ein eigenes Sein zuſchreiben, gegründet in ihrem Sich-ſelbſt-ſetzen, erkennen wir damit auch die Freiheit der weltlichen Dinge an. Allein es ergiebt ſich hieraus von ſelbſt, daß dieſe Freiheit auf keine Weiſe die Abhängigkeit der Dinge von Gott aufhebt. Denn ihr Sich-ſelbſt-ſetzen iſt nichts anderes, als ihr Empfangen der göttlichen Gaben. Sie können nichts aus ſich ſelbſt machen, was nicht Gott in ſie gelegt hätte. Sie entwickeln zwar ihre Wirklichkeit aus ihrem Vermögen, und dies iſt ihre eigene freie That, aber indem ſie alle ihre Wirklichkeit und alle ihre Thaten aus ihrem Vermögen ſchöpfen, gehen ſie darin durchaus auf das Setzen Gottes zurück als auf die alleinige Quelle ihres Seins. Sie können nichts anderes wollen, als was Gott ihnen beſtimmt hat, weil ſie nichts anderes wollen können, als ihre Vollkommenheit, die in Gott gegründet iſt. Hier iſt alſo von keiner Freiheit die Rede, welche dem Geſetze Gottes widerſtreben oder von ihm ſich losmachen könnte. Aber doch iſt in dieſer freien Thätigkeit der Weſen dieſer Welt die Unvollkommenheit ihrer Zuſtände mit eingeſchloſſen, weil, indem ſie ſich ſetzen, ihre Wirklichkeit noch nicht vollendet, ſondern nur in der Vollendung begriffen iſt. In der That löſen ſich alle die Widerſprüche, welche man zwiſchen der Freiheit der Dinge und ihrer Abhängigkeit von Gott hat finden wollen, auf eine ebenſo leichte als einfache Weiſe,

wenn man jenen nothwendigen Unterſchied zwiſchen dem Sein der Dinge in Gott und ihrem eigenen Sein in ſich beobachtet und dabei anerkennt, wie das eigene Sein vernünftiger und freier Weſen nur in ihrem eigenen Setzen ihres wirklichen Seins, d. h. in der Entwicklung des ihnen verliehenen Vermögens, beſtehen könne. Denn der Begriff der Freiheit beruht nicht darauf, daß ein Weſen etwas anderes, als das in ſeinem Vermögen liegende, d. h. einen Widerſpruch ſetzen könne, ſondern darauf, daß es das Vermögen beſitze etwas, was ihm nur der Möglichkeit nach gegeben iſt, in ſeinen wirklichen Beſitz zu bringen durch ſeine eigene Thätigkeit. Damit müſſen wir denn freilich jene Freiheit der Indifferenz als ein Trugbild verwerfen, deren Thaten man weiß nicht woraus fließen ſollen, deren Inhalt nur aus einem gänzlich unbeſtimmten Vermögen hervorgehen könnte, als wenn die Schöpfung Gottes den freien Weſen nicht ein beſtimmtes Vermögen der Vernunſt gewährt hätte. Die Unbeſtimmtheit liegt nur in uns, welche wir uns erſt beſtimmen ſollen zur Wirklichkeit aus unſerem Vermögen heraus, während Gott alles beſtimmt in ſich geſetzt hat, weil nur unter dieſer Bedingung ſeine Schöpfung vollkommen ſein kann.

Man bemerke, daß unſere Weiſe den angeregten Schwierigkeiten zu begegnen auch zugleich einen jeden Einwurf aufhebt, welcher wegen der Größe des Übels gegen die Vollkommenheit der Schöpfung erhoben werden könnte. Denn nicht nur, daß wir ſetzen, ein geringerer Grad der Unvollkommenheit ſei nothwendig in der Welt, ſofern ſie als Geſchöpf Gottes gedacht werde, ſondern alle Grade der Unvollkommenheit muß ſie nach unſern Sätzen durchlaufen. An ihr Geſetztſein muß ſich ihr Sich-ſelbſt-ſetzen anſchließen. In ihrem Geſetztſein aber iſt ſie ein bloßes Vermögen, noch ohne alle Wirklichkeit und daher auch noch ohne alle Vollkommenheit, welche als ihr eigen ihr zugeſchrieben werden könnte. Da iſt ſie ohne Frage gleich dem Nichts;

alle ihre Wirklichkeit ſoll ſie erſt durch die Entwicklung ihrer eigenen Thätigkeit gewinnen; durch dieſe ſoll ſie übergehen aus ihrem bloßen Vermögen in ihre Wirklichkeit. In dieſem Übergehen wird ſie nur allmälig aus dem Nichts zu ihrer Vollkommenheit gelangen und dabei Sein und Nicht-Sein, jenes zunehmend, dieſes abnehmend, mit einander verbinden, ſo daß keiner der Grade des beſchränkten Daſeins ihr erſpart werden kann. Ihr Werden geſtaltet ſich ihr nothwendig als ein zeitliches, anhebend von einem Anfange, durch eine Mitte hindurchſtrebend nach dem Ziele ihrer Vollendung zu; wenn ſie gleich vom Anfange an ihrem Vermögen nach vollkommen geſetzt iſt, ſo fehlt doch ihrem Anfange eine jede Wirklichkeit, und die höchſte Unvollkommenheit ihres In-ſich-ſeins iſt damit bezeichnet, nur allmälig aber kann ſie in ihrer zeitlichen Entwicklung dieſe Unvollkommenheit überwinden.

Sollten wir hierbei noch eine Form der Klage berückſichtigen, ſo möchte es etwa die ſein, daß doch der Verlauf unſeres Werdens in einem gar zu trägen Gange uns unſerem Ziele zuführe. Es möchte jemand denken, daß, wenn eine vollkommene Kraft ſich zu ſetzen von Gott in die Welt gelegt worden, es derſelben auch frei ſtehen werde gleichſam in einem Schlage ihre ganze Vollkommenheit zur Wirklichkeit zu bringen. Statt deſſen aber finden wir, daß nur durch eine uns unüberſehbare Reihe von lange dauernden Entwicklungen in mühſamer Wirkſamkeit unſer Geſchäft zu Stande kommt. Man möchte die Zeit auf ein Kleinſtes zurückbringen, während ſie zu einem Größeſten ſich ausdehnt. Dagegen aber muß erinnert werden, daß kein Maaß gefunden wird für die Länge der Zeit außer ihr ſelbſt. Jede Zeit erſcheint uns lang, ſobald wir ſie mit einem ihrer kleinern Abſchnitte vergleichen; kurz dagegen erſcheint uns dieſelbe Länge der Zeit, wenn wir ihren Maaßſtab in einem andern größern Abſchnitte ſuchen, und ſo iſt allein von einer verhältnißmäßigen Größe oder Kleinheit derſelben zu ſpre-

chen. Warum ſoll ſie alſo groß und lang heißen, da ſie ebenſo gut klein und kurz genannt werden kann? Etwa weil wir Langeweile empfinden in ihrem Verlaufe? Wirke unabläſſig, ſo wird die Langeweile verſchwinden und die Länge der Zeit, ihr träger Verlauf wird ſich dir verkürzen. Eher wirſt du ihre Kürze beklagen, als ihre Länge, wenn du in rüſtigem Schaffen ausdauerſt. Nur unſere Schwachheit und Trägheit bebt vor der Länge des Weges zurück. Je größer die Arbeit, um ſo herrlicher der Lohn. Daß wir noch lange zu ſchaffen haben, das dürfen wir nicht beklagen; denn es beweiſt uns nur die Größe deſſen, was von uns gewonnen werden ſoll, die Fülle der Vollkommenheit, welche Gott in unſer Vermögen gelegt hat, die hohe Beſtimmung, welche wir überkommen haben. Alſo alle dieſe Klagen über den trägen Verlauf der Zeit fallen auf die Klagenden zurück und beſchuldigen ſie der Läſſigkeit und eines feigen Zurückbebens vor der Arbeit der Vernunft, welche, je größer ſie iſt, um ſo größern Lohn uns verſpricht und um ſo mehr unſere Dankbarkeit aufruft gegen den Schöpfer, welcher uns Kräfte zu ſolcher Arbeit gegeben hat. Überdies aber muß man begreifen lernen, daß alle Zeit und ein jedes Werden in ihr unendlich iſt, weil ſie in das Unendliche getheilt werden kann, denn das Übergehen läßt in einem jeden ſeiner Theile noch eine Folge des Einen auf das Andere unterſcheiden.

Aber wir wollen nicht ſagen, daß hiermit aller Grund zur Klage aus der Welt entfernt ſei, ſo weit wir bisher das Verhältniß überſehen; denn noch eine Schwierigkeit, welche wir früher ſchon berührt, aber auch eben nur berührt haben, bleibt uns übrig, und nicht ohne Grund möchte man ſie für die größeſte halten. Wenn nun auch das Übergehen der Welt aus ihrem Geſetztſein in ihr Sich-ſelbſt-ſetzen und damit die Unvollkommenheit der Welt während der ganzen Dauer dieſes Übergehens als nothwendig ſich erwieſen hat, ſo könnte es doch ſcheinen, als wäre damit nicht nothwendig

verbunden, daß eine Vielheit gegenſeitig ſich beſchränkender Kräfte, welche wohl auch feindſelig ſich unter einander bekämpfen, in der Welt vorhanden ſei. Noch einmal müſſen wir fragen: warum hat Gott ſtatt der vollkommenen Einheit der Welt eine Vielheit der Dinge in der Welt geſchaffen? oder warum hat er nicht wenigſtens dieſe Dinge unter einander ſo eng verbunden, daß ſie in keinerlei Befeindung gegen einander treten können? Dies dürfen wir wohl mit Recht beklagen, daß die Dinge in der Welt ſich unter einander wider Willen oder auch mit Willen hemmen und dadurch ſich entweder gänzlich oder doch auf längere Zeit von dem Genuß der Güter zurückhalten, auf welchen ſie ihrem Weſen nach einen Anſpruch haben.

Zunächſt müſſen wir jedoch anerkennen, daß, wie auch die Vielheit der Dinge in der Welt geſetzt ſein möge, dadurch doch die Einheit der Welt nicht aufgehoben werden dürfe. Denn wenn die Welt die ganze Vollkommenheit Gottes enthalten ſoll, ſo muß ſie auch der Einheit Gottes theilhaftig ſein, dieſer weſentlichen Übereinſtimmung aller unterſcheidbaren Momente, wodurch alles, was in einer Fülle wiſſenſchaftlicher Gedanken durch die ganze Reihe der Zeiten hindurch ſich entwickelt hat und noch entwickeln wird, zu einem Gedanken zuſammengehört. So wie wir früher uns davor haben verwahren müſſen, daß nicht etwa jede Vielheit von der Vollkommenheit Gottes geleugnet werde, ſo müſſen wir auch dagegen uns ſträuben, daß vor der Vielheit der Dinge in der Welt ihre Einheit uns zu verſchwinden ſcheine. In der Welt iſt alles geſetzt und abhängiger Weiſe, was in Gott urſprünglich und in unabhängiger Weiſe iſt, Vielheit ſo wie Einheit, nur mit dem Unterſchiede, daß beide nur allmälig in ihrer ganzen Bedeutung in der Welt offenbar werden und zur Wirklichkeit kommen, während ſie in Gott von Anfang an in Vollkommenheit ſind. Bei dem Werden der Welt kann nun natürlich die Hemmung nicht fehlen; denn auf einer jeden Stufe des Werdens iſt nur eine un-

vollendete Entwicklung, eine Entwicklung, welche als beſchränkt und gehemmt gedacht werden muß. Daher werden wir uns auch über die vorhandene Hemmung nicht beklagen können, und es bleibt alſo nur zu unterſuchen übrig, ob ein Grund der Klage darin liegen könne, daß die Hemmung von andern Dingen außer uns ausgehe, ob dieſe Art der Hemmung ſchlimmer ſei als eine jede andere, ob nicht vielleicht auch in den ſchon entwickelten Sätzen es eingeſchloſſen liege, daß ſie auf dieſe Weiſe geſchehen müſſe.

Schlimmer würde dieſe Art der Hemmung ſein, wenn ſie als eine unüberwindliche geſetzt wäre. Denn die Hemmung, welche wir als nothwendig in der Entwicklung der Welt ſetzen müſſen, iſt doch, ſofern dieſe Welt als Einheit gedacht wird, nur als eine vorübergehende zu ſetzen. Nur für den ſo eben vorhandenen Augenblick findet ſie ſtatt; immer mehr aber ſoll ſie überwunden werden und endlich ganz verſchwinden, wenn das ganze und vollkommene Vermögen der Welt in Wirklichkeit ſich verwandelt hat. Daher ſtellt ſich dieſe nothwendige Hemmung nur als eine zeitlich verſchwindende Erſcheinung dar. In einem andern Lichte dagegen, dürfte jemand ſagen, zeige ſich die Hemmung, welche aus dem Gegenſatze verſchiedener Dinge hervorgehe. Denn wenn dieſe Dinge nicht als vorübergehende Erſcheinungen, ſondern als bleibende Weſen gedacht werden ſollten, ſo würde auch ihre wechſelſeitige Beſchränkung und die Hemmung ihrer Thätigkeiten unter einander als bleibend gedacht werden müſſen und mithin unüberwindlich ſein. Allein eine ſolche Meinung, wie wahrſcheinlich ſie auch ſich darſtellen möchte, beruht doch in Wahrheit nur in einer ſinnlichen Vorſtellung von dem Weſen der Dinge, und um ſie zu widerlegen dürfen wir daher nur auf unſere frühern Sätze von dem Weſen der göttlichen Geſchöpfe zurückgehen. Wenn wir die Vollkommenheit der Geſchöpfe nach ihrem körperlichen Umfange oder nach der Gewalt ihrer mechaniſch wirkenden Kraft zu meſſen hätten, ſo würden wir nicht anſtehen können es für

ein unüberwindliches Übel, welches ihnen widerfahren ſei, zu erklären, daß ein jedes von ihnen nicht in den Beſitz aller Ausdehnung und der ganzen Maſſe der Kraft gekommen ſei; ſo aber, wie die Sachen ſtehen, haben wir ſchon früher gegen dieſe Anſicht uns erklären müſſen, und es will auch immer noch jetzt uns bedünken, als wenn nach ſolchem Maaßſtabe die Vollkommenheit der Dinge zu meſſen nur der Beweis einer ſehr unphiloſophiſchen Denkart ſei. Was die Philoſophie ſchätzt, das ſind die Güter der Vernunft, welche allerdings auch zur Macht gelangen ſoll, ſo daß, um einer alten Formel uns zu bedienen, ſie nur dann völlig ſich befriedigt finden kann, wenn ihr alles nach Wunſch und Willen geht. Nun aber hat ſich ſchon ergeben, daß die Güter der Vernunft niemandem dadurch geſchmälert werden, daß auch Andere ſie mit ihm beſitzen; die Wiſſenſchaft des Einen beſchränkt die Wiſſenſchaft des Andern nicht; wenn der Eine Sittlichkeit gewinnt, ſo wird dieſe darum dem Andern nicht entzogen, und daß einem jeden vernünftigen Weſen alles nach Wunſch und Willen gehen könne, wenn auch mehrere vernünftige Weſen ſein ſollten, kann auch nicht bezweifelt werden. Sobald nur alle Natur der Vernunft unterworfen worden, ſobald nur alles der Vernunft gemäß geſchieht oder vielmehr die Vernunft im Ganzen ihr Ziel erreicht hat, ſo wird auch keine einzelne Vernunft Veranlaſſung haben etwas anderes zu wünſchen oder zu wollen, als wie es eben beſtellt iſt.

Damit iſt aber freilich nur dargethan, daß die Vollkommenheit der Welt mit der Vielheit der in ihr enthaltenen Dinge vereinbar iſt. Warum eine ſolche Vielheit nothwendig ſei, iſt eine andere Frage. Indem wir zu ihrer Beantwortung uns rüſten, geſtehen wir zunächſt ein, daß die Zahl der Dinge uns unüberſehbar erſcheine und daß es nur der Erfahrung zukommen könne, wenn ſie vollendet wäre, auch die beſtimmte Zahl der Dinge in der Welt anzugeben. Daher kann von unſerem Standpunkte aus nur ſo viel geleiſtet wer-

den, daß ſich aus allgemeinen Gründen erſehen laſſe, daß die Welt in eine Mehrheit der Dinge ſich ſpalten müſſe oder, da die Zahl zwei überhaupt die Mehrheit uns vertritt, daß die Welt in ihrer Entwicklung ſich entzweien werde. Die Gründe dafür knüpfen ſich an die Nothwendigkeit der Hemmung in der Entwicklung der Welt an. Wenn eine ſolche Hemmung eintreten muß, ſobald die Thätigkeit des Sich-ſelbſt-ſetzens in der Welt begonnen, aber noch nicht ſich vollendet hat, ſo muß nothwendig eine gehemmte Kraft in ihr geſetzt werden, welche aber nicht ohne eine hemmende Kraft gedacht werden kann. Es fragt ſich, ob die gehemmte und die hemmende Kraft in einem und demſelben Dinge zuſammenſein können. Wenn die Welt als ein einiges Weſen betrachtet werden ſoll, ſo dürfen wir die Möglichkeit nicht leugnen. Denn in ihr, welche alles Unvollkommene, noch in der Verwirklichung Begriffene umfaßt, müſſen Gehemmtes und Hemmendes nothwendig verbunden ſein; ſie muß gedacht werden als ſich ſelbſt hemmend, wie man auch dieſen Gedanken ausführen möge. Es giebt nichts weiter, als ſie allein und Gott. Gott aber kann weder als das Gehemmte, noch als das Hemmende gedacht werden, weil das Verhältniß beider zu einander, welches in der Hemmung beſteht, nur ein vorübergehendes ſein ſoll. Allein ſetzen wir auch, die Welt hemme ſich ſelbſt in ihrer Entwicklung, welches ja nichts anderes bedeutet, als daß ſie in der Hemmung ſich ſetzt: ſo müſſen wir doch dabei nothwendig vorausſetzen, daß ſie in einem ſolchen Acte in ſich ſelbſt ein Doppeltes unterſcheide, von welchem ein jedes als in ſich ſelbſt ſeiend gedacht werden muß. Beide, Gehemmtes und Hemmendes, wenngleich in Beziehung zu einander geſetzt, haben doch auch ein jedes ein Sein in ſich in Anſpruch zu nehmen, weil ſie nur unter dieſer Bedingung in der Welt wirklich und unterſcheidbar ſind. Nun haben wir aber ſchon früher behauptet, daß ein jedes In-ſich-ſein auf der reflexiven Thätigkeit des Bewußtſeins beruht, auf der Thätigkeit, welche ſich ein

eigenes Sein gewinnt durch ein eigenes Sich=ſelbſt=ſetzen, und es ergiebt ſich alſo hieraus, daß die beiden unterſcheidbaren Momente des Gehemmten und des Hemmenden in der Welt ein jedes ein eigenes Bewußtſein und mithin auch eine eigene Vernunft in ſich haben müſſen. Dies aber beweiſt zur Genüge, daß der Gegenſatz zwiſchen Gehemmtem und Hemmendem in der Welt ein Gegenſatz ſei zwiſchen wahren Dingen, denn alles, was in eigener Thätigkeit aus eigenem Vermögen heraus ſich ſetzt, muß doch gewiß als ein Ding, nicht als eine bloße Erſcheinung angeſehen werden.

Hiernach ſtellen ſich folgende Verhältniſſe der weltlichen Entwicklungen als nothwendig dar. Die Welt übergehend aus ihrem Geſetztſein in ihr Sich=ſelbſt=ſetzen muß durch eine Reihe von Hemmungen hindurchgehen und in einer jeden dieſer Hemmungen ſich ſelbſt ſetzen. Dabei unterſcheidet ſie in ſich das Hemmende und das Gehemmte, welche beide als verſchiedene gleichzeitige Hervorbringungen ihres einigen Vermögens erſcheinen, worunter eben nichts anderes zu verſtehen iſt, als daß ihre Hemmung darin beſteht, daß ſie ſich ſelbſt in entgegengeſetzte und einander in wechſelſeitiger Abhängigkeit vorausſetzende Wirklichkeiten und Thätigkeiten ſpaltet. Doch iſt das wechſelſeitig hemmende Verhältniß unter ihnen nur ein vorübergehendes, weil die Hemmung ſelbſt, welche unter ihnen beſteht, nur im zeitlichen Übergehen vorkommt. Beide Thätigkeiten aber, obgleich ſie zuſammengehören, müſſen doch eine jede als für ſich beſtehend gedacht werden, weil ſie ſonſt nur mit Unrecht unterſchieden würden; denn eine jede Unterſcheidung muß als eine willkürliche und wiſſenſchaftlich nicht zuläſſige erſcheinen, wenn nicht die unterſchiedenen Gegenſtände ſich ſelbſt unterſcheiden. Sie unterſcheiden ſich ſelbſt, d. h. ſie ſetzen ſich ſelbſt in ihrer Unterſcheidung eine jede in eigener, reflexiver, vernünftiger Thätigkeit, und daher haben wir denn nothwendig nicht allein eine Spaltung der Thätigkeiten, ſondern auch der die Thätigkeiten Setzenden, d. h. der Dinge, in der Welt an=

zuerkennen. Einem jeden dieſer Dinge haben wir nun ein Vermögen zuzuſchreiben, aus welchem es ſeine Thätigkeiten ſetzt, wir müſſen uns aber wohl hüten dies Vermögen als ein beſchränktes anzuſehen, ſo wie die Thätigkeiten beſchränkt ſind, denn ein jedes Vermögen geht über die Schranke der einzelnen Thätigkeit hinweg, und die Beſchränkung der Thätigkeiten unter einander ſoll ja auch keine bleibende ſein. Hierdurch iſt wenigſtens die Möglichkeit geſetzt das Vermögen der einzelnen Dinge als ein vollkommenes ſich zu denken; daß es nothwendig ſo gedacht werden müſſe, geht aus dem Begriffe der göttlichen Schöpfung hervor. Denn wenn dieſe vollkommen ſein ſoll, ſo dürfen wir auch nicht zweifeln das Vermögen der Welt als vollkommen anzuerkennen, welches aber nicht ſein würde, wenn das Vermögen auch nur eines Dinges in der Welt unvollkommen wäre; denn dieſer eine Makel würde die ganze Anlage der Welt beflecken. Soll die Welt vermögend ſein das Vollkommene zu erreichen, ſo muß ihr ein vollkommenes Vermögen gegeben ſein, und ſobald ein unauflöslicher Widerſtreit zu nothwendiger Hemmung in den Dingen der Welt angelegt wäre, ſo würden wir das Vermögen der ganzen Welt unvollkommen nennen müſſen. Dieſen Annahmen widerſtreitet nun auch der gegenwärtige Streit der Dinge und die wechſelſeitige Hemmung ihrer Entwicklung in keiner Art, denn obgleich wir finden, daß in der Hemmung ſelbſt, ſoweit ſie ihrer eigentlichen Bedeutung nach reicht, das, was dem einen Dinge angeeignet wird, dadurch auch dem andern verloren geht, ſo werden wir doch geſtehen müſſen, daß, wenn die Dinge anders vernünftige Dinge ſind, ſie auch das Vermögen beſitzen müſſen, nach der Aufhebung der Hemmung wechſelsweiſe das ſich anzueignen, was in dem Andern während der Hemmung als wahrhaft vernünftige Entwicklung geſetzt war.

So haben wir denn in der Entwicklung der Welt einander ſich entgegenſetzende Dinge anzuerkennen. Ein jedes

derſelben ſetzt ſich ſelbſt, und darin hat es ein eigenes ihm inneres Sein; ſie ſetzen ſich aber auch einander entgegen, und einander hemmend ſchließen ſie ſich wechſelſeitig aus, ſo daß ein jedes von ihnen auch ein Äußeres hat. Dies iſt der Gegenſatz zwiſchen Innen- und Außen-Welt, welchen wir anerkennen müſſen, ſolange wir in dem Werden der Welt ſind. Daß er für ein jedes Ding ein anderer ſei, liegt in ſeinem Begriffe. Was für das eine Ding ein Inneres, ihm Angeeignetes iſt, kann in der wechſelſeitigen Hemmung für das Andere nur ein Äußeres ſein, ein ſchlechthin Äußeres können wir dabei aber nicht zugeben. So wie nur etwas ein Inneres, in der eigenen Thätigkeit des Dinges ihm Angeeignetes iſt, ſo haben wir darin auch ein Vernünftiges anzuerkennen. Die Annahme rein unvernünftiger Dinge, welche doch als Dinge ein eigenes Daſein oder Für-ſich-ſein hätten, müſſen wir durchaus als eine ſich ſelbſt widerſprechende anſehen, weil ein eigenes Daſein oder Für-ſich-ſein nur unter der Vorausſetzung eines Ich oder einer auf ſich zurückgehenden Thätigkeit, d. h. eines Bewußtſeins, möglich iſt, eine ſolche auf ſich zurückgehende Thätigkeit aber, weil ſie als eigene Thätigkeit des Dinges gedacht werden muß, nur eine freie, d. h. eine vernünftige Thätigkeit ſein kann. Dadurch ſchließen wir uns nun zwar denen an, welche von einem rein unvernünftigen Daſein weltlicher Dinge nichts wiſſen wollen, müſſen aber doch der Meinung widerſprechen, welche die Entwicklung aller innern Erſcheinungen allein von dem Ich ableiten möchten. Denn ſie widerſpricht der Vorausſetzung unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens, daß wir in einer gehemmten Entwicklung unſerer Vernunft uns befinden. Man kann freilich annehmen, daß auch unſere ſinnlichen Empfindungen, und was ſonſt als Erſcheinung in uns vorkommt, von einer in uns wirkſamen Kraft der Einbildung oder eines andern Naturgeſetzes in uns gebildet werde, allein eben dieſe Kraft oder dieſes Geſetz, welche in uns wirkſam ſein mögen, ſind doch nicht unſer eigenes Weſen,

nicht unſer Ich, ſondern nur mit unſerem Ich in irgend einer Weiſe verbunden. Mein Ich iſt nichts weiter, als das, was ich ſetze als meinem Bewußtſein angeeignet, und wenn daher irgend eine Hemmung mir ankommt, ohne daß ich mir bewußt bin, wie ſie entſteht, ſo kann ich dieſelbe nicht mir zueignen. Das Bewußtſein der Hemmung kommt in mir gewiß nicht ohne meine Thätigkeit zu Stande, daß es aber allein durch meine Thätigkeit zu Stande kommen ſollte, widerſpricht der Vorausſetzung, daß in ihm eine Hemmung meiner Thätigkeit gefunden werde. Einer ſolchen Hemmung nun, müſſen wir behaupten, liegt doch eine poſitive Thätigkeit zu Grunde, welche hemmt und einem Andern zugeſchrieben werden muß als unſerem Ich. Was daher Poſitives in ihr iſt, gehört einer Welt an außer uns, welche aber genau mit uns verbunden iſt, weil ſie als eine in uns wirkſame Kraft ſich erweiſt. Hiernach ſind denn freilich Innen- und Außen-Welt nicht gänzlich von einander abgeſondert, ſondern ſtellen ſich als zuſammengehörige Entwicklungen einer und derſelben Kraft dar, weswegen wir auch einen Übergang werden finden können von unſerm Innern in das Äußere, welches nur ſo lange uns äußerlich iſt, als wir in der Hemmung uns befinden, aber aufhört uns äußerlich und uns beſchränkend zu ſein, ſobald wir ſeine Thätigkeit begreifen und unſerer Vernunft aneignen, das erkennend, was als Vernunft in ihm geſetzt iſt.

Hiermit glauben wir nun allen den Einwürfen begegnet zu haben, welche ausgehend von der Betrachtung des Verhältniſſes Gottes zu der Welt wiſſenſchaftliche Zweifel gegen den Begriff Gottes ſelbſt erregen können. Die Wahrheit Gottes ſchließt die Wahrheit der Welt nicht aus, ſobald wir nur anerkennen, daß die Wahrheit der letztern gleich iſt der Wahrheit der erſtern. Wenn es keinen Widerſpruch enthält, daß zwei oder mehr Weſen zugleich die Vollkommenheit der Vernunft beſitzen, ſo enthält es auch keinen Widerſpruch, wenn wir unter dieſen Weſen eins ſetzen, welches

in dieſem Beſitz von Ewigkeit her und in unveränderlicher Weiſe und der Grund dieſes Beſitzes für alle übrigen iſt. Das Nicht-Vorhandenſein eines Widerſpruchs, ſagt man, beweiſe nur die Denkbarkeit oder die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit, und wir wollen dies zugeben, wenn von einem Denken geredet wird, welches noch nicht zur Beſeitigung aller Widerſprüche durchgedrungen iſt; allein dieſe Möglichkeit genügt uns, wenn wir Zweifel an ſolche Begriffe zurückweiſen wollen, welche von anderswoher feſtgeſtellt ſind. Dies iſt aber bei den Begriffen Gottes und der Welt der Fall, indem wir in dem wiſſenſchaftlichen Streben weder die ewige, noch die im Werden begriffene Wahrheit aufgeben können. Man hat dieſe Welt oder auch dieſe Vernunft in der Welt als ein Abbild Gottes betrachtet, in welchem er ſich ſelbſt offenbarte. Wenn man vorſichtig im Gebrauche dieſes Gleichniſſes iſt, wird es wohl zu veranſchaulichender Verſtändigung gebraucht werden können. Dieſes Bild iſt nicht wie ein anderes; es iſt von dem vollkommenen Meiſter gebildet; Meiſter kann es nun freilich nicht ſein, aber ſonſt würde jede Ungleichheit es verunſtalten und Beweis der Unvollkommenheit des Meiſters ſein. So wie daher Kraft und Leben in dem Meiſter iſt, ſo legte er Kraft und Leben in ſein Werk, welches ihn abbilden ſollte. Nur hat es als Bild alle ſeine Vollkommenheit empfangen, und in ſeiner Kraft und ſeinem Leben dieſelbe in ſich nachbildend gewinnt es ſein eigenes Daſein. Die Wahrheit vernehmend eignet es dieſelbe ſich an. So muß es übergehen aus ſeiner Gegebenheit, aus ſeinem Vermögen heraus ſeine Wirklichkeit geſtalten bis zu der Vollendung, welche in ſeinem Urheber iſt. Dies alſo iſt die nothwendige und auch die einzige Verſchiedenheit, welche wir zwiſchen dem Meiſter und ſeinem Abbilde anzuerkennen haben, daß jener in ewiger und unveränderlicher Weiſe ſeine Vollkommenheit beſitzt, dieſes dagegen nur abgeleiteter Weiſe hindurchgehend durch eine allmälige Verwirklichung des in ſeinem Vermögen Angeleg-

ten zu dieſer Vollkommenheit gelangt. Daher iſt die Welt in einer lebendigen Entwicklung, in eigener, freier Thätigkeit die Zwecke der Vernunft ſich aneignend, muß aber auch durch das Werden hindurchgehend alle Grade der Unvollkommenheit durchmeſſen und ſich ſelbſt hemmend in Hemmendes und Gehemmtes ſich unterſcheiden. Indem ſie nun ſo die Vielheit der Dinge aus ſich entläßt, kann ſie dennoch ihre eigene Spaltung nur als ein Mittel ihrer Entwicklung, als dem Wege ihres Werdens angehörig anerkennen. Und ſo werden auch die einzelnen Dinge in der Welt gewahr, daß ſie in ihrem eigentlichen Weſen, d. h. in ihrer Vernunft, ſich einander nicht hemmen oder beſchränken, und indem ein jedes mehr und mehr ſeine Vernunft entwickelt, erkennt auch ein jedes mehr und mehr die Bedeutung und die Vernunft aller übrigen. Was das Eine will, das iſt dem Andern nicht entgegen, denn alle wollen nur die Vernunft, die Entwicklung alles Vermögens, welches der Welt gegeben iſt. Dabei kann es nur ein vorübergehendes Misverſtändniß unter ihnen ſein, wenn das Eine gegen das Andere anſtrebt; keins wird wirklich und im Grunde ſeiner wohlverſtandenen Beſtrebungen das Andere verhindern wollen zu größerer Vollkommenheit ſich emporzuſchwingen. Ja betrachten wir nur das Verhältniß der vernünftigen Weſen zu einander, ſo werden wir finden, daß, jemehr die Vernunft des Einen ſich entwickelt, um ſo leichter auch die Entwicklung der Vernunft des Andern von Statten geht. Wodurch finden wir uns mehr gefördert als durch die Gemeinſchaft mit vernünftigen Weſen, in welcher wir ſtehen? Das Beiſpiel der Guten begeiſtert uns zur Nacheifrung; ihr Wort, das Zeichen ihres Gedankens, belehrt uns zum Denken deſſelben Gedankens. Nur in dieſer Gemeinſchaft finden wir die rechte Nahrung unſerer Vernunft; ohne ſie würden wir wohl kaum über den niedrigſten thieriſchen Trieb uns erheben. Daher ſtammt das niemals ruhende Verlangen nach der Geſellſchaft mit Weſen unſeres Gleichen zur Mittheilung unſerer Vernunft,

gegen welche wir wieder Vernunft eintauſchen, in einem Tauſche, bei welchem niemand etwas verliert, alle aber gewinnen. Wenn wir dieſen geſelligen Trieb in ſeinen wiſſenſchaftlichen Beziehungen belauſchen, ſo können wir ſeinen nothwendigen Grund darin entdecken, daß nur die Vernunft der Vernunft wahrhaft verſtändlich iſt. Gehen wir alſo in der Wiſſenſchaft darauf aus, alles was iſt zu begreifen, ſo muß unſer Beſtreben auch darauf gerichtet ſein alles begreiflich, d. h. vernünftig, zu machen, ſoweit es in unſerer Gewalt iſt, und mithin auf die vernünftige Entwicklung der übrigen Dinge befördernd einzuwirken. Ehe die verborgenen Kräfte der Dinge nicht in wirklichen Thätigkeiten ſich entwickelt und offenbart haben, können wir ſie auch nicht erkennen; es muß daher das wahre Bemühen aller vernünftigen Weſen ſein ein jedes in ſeine eigenthümliche Thätigkeit zu ſetzen und dadurch ſein Geheimniß ihm abzulocken. Daher dürfen wir nicht daran zweifeln, daß in der That alle Dinge nur einen Zweck haben, ſich ſelbſt und allem, was da iſt, zu ſeiner vollkommenen Entwicklung, d. h. zu der vollkommenen Vernunft, welche in ihm angelegt iſt, und damit zur vollkommenen Offenbarung Gottes zu verhelfen.

Wenn wir nun noch einmal auf die Frage zurückblicken, von welcher wir ausgegangen ſind, ob es in dem Weſen und Begriff des Geſchöpfes liege, daß es unvollkommen und von Übeln behaftet ſein müſſe, ſo werden wir wohl nach allen dieſen Erörterungen einſehen, daß ſie nicht geradezu beantwortet werden könne, ſondern daß wir dabei eine Unterſcheidung eintreten laſſen müſſen. In ihrem Geſetztſein ſind die Geſchöpfe ihrem Begriffe nach abhängig von Gott, und wenn in dieſer Abhängigkeit eine Unvollkommenheit geſucht wird, ſo müſſen wir allerdings eingeſtehen, daß ſie der Form ihres Weſens nach unvollkommen ſind. Aber davon dürfen wir den Inhalt ihres Weſens unterſcheiden.

Sie ſind vollkommen von Gott geſetzt, d. h. es iſt ihnen ein vollkommenes Vermögen gegeben, und ſie ſind daher der ganzen Fülle der Vollkommenheit fähig oder einen Inhalt in ſich aufzunehmen beſtimmt, welcher dem Inhalte des göttlichen Seins völlig gleich iſt. Die Unvollkommenheit ihrer Form zeigt ſich aber darin, daß ſie aus ihrem Geſetztſein erſt in ihr Sich-ſelbſt-ſetzen übergehen müſſen, um die Vollkommenheit ſich anzueignen, welche ihnen beſchieden iſt. Damit fallen ſie dem zeitlichen Werden anheim und müſſen durch Zuſtände der Unvollkommenheit ſich hindurchwinden, welche erſt zur Vollkommenheit ſie führen ſollen. In dieſe Zwiſchenzuſtände fällt alsdann auch erſt die wechſelſeitige Hemmung der Dinge in der Welt und ihr äußerliches Verhältniß zu einander, welches im Raume angeſchaut wird; ſowie aber alles dies den Zwiſchenzuſtänden angehört, in welchen die weltlichen Dinge aus ihrem Vermögen in ihre Wirklichkeit übergehen, ſo dürfen wir es auch nur als vorübergehend betrachten, indem wir feſthalten, daß die Dinge dieſer Schöpfung zu einer reinen Ausbildung ihrer Vernunft beſtimmt ſind. Daher müſſen wir es als Aufgabe ihres freien Lebens betrachten, die äußerlichen Hemmungen, in welchen ſie ſich jetzt zeigen, immer mehr aufzuheben in der Ausbildung ihrer Vernunft und dadurch eine Gemeinſchaft der vernünftigen Weſen unter einander herbeizuführen, in welcher ein jedes alle Güter der vernünftigen Bildung ſich angeeignet hat, ohne ſie deswegen den übrigen zu entziehen. Indem wir das Ziel des wiſſenſchaftlichen Lebens, das vollkommene Wiſſen, als erreichbar ſetzen für ein jedes vernünftige Weſen, fordern wir auch, daß ein jedes von ihnen ſich vollkommen das aneignen kann, was in einem jeden andern geſetzt iſt, denn nur unter dieſer Bedingung iſt eine vollkommene Einſicht in das Sein der Dinge möglich. Die Vollkommenheit der vernünftigen Anlage in uns, ſo wie aller der Bedingungen, unter welchen ihre Verwirklichung ſteht, iſt in der

Forderung unſerer Vernunft enthalten, daß wir zum Wiſſen gelangen können.

III. Über die Erkenntniß Gottes aus den Merkmalen ſeines Begriffs.

Wenn man die wiſſenſchaftliche Nothwendigkeit erkannt hat den Begriff eines Seins ſich zu bilden, welches man mit dem Namen Gottes bezeichnet, d. h. den Begriff eines vollkommenen Weſens, welches Schöpfer der Welt iſt: ſo müſſen wir natürlich nach der Erkenntniß deſſen ſtreben, was in dieſem Begriffe geſetzt iſt. Denn ein bloßer Name ſoll er nicht bleiben. So wie dieſer Begriff uns das Ziel unſeres wiſſenſchaftlichen Strebens bezeichnet, ſo müſſen wir ihn zu verwirklichen ſuchen durch die Entwicklung der Wiſſenſchaft. Damit iſt noch nicht genug geleiſtet, daß geſagt worden, Gott ſei der vollkommene Schöpfer; es bleiben dabei die Fragen übrig, was das Vollkommene ſei und was es ſchaffe; wir wollen ſeine Vollkommenheit erkennen, welche in ſeinem Schaffen liegt.

Es iſt nun ſehr natürlich, daß man hierüber zunächſt an den Begriff ſelbſt ſich hält und durch Entwicklung des in ihm Enthaltenen die nähern Beſtimmungen zu gewinnen ſucht, welche eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß deſſelben gewähren können. Wir haben in dieſer Weiſe in der That ſchon einige Punkte entwickelt, welche in dem Begriffe Gottes nothwendig liegen. Es iſt gezeigt worden, daß Gott als eine bleibende Einheit gedacht werden müſſe im Gegenſatz gegen das veränderliche Werden der Welt, als eine Einheit jedoch, welche nicht alle Vielheit ausſchließt; daß er ein Beſtimmtes, wenn auch Unendliches ſei im Gegenſatz gegen das Unbeſtimmte, welches nur in der Erſcheinung aus einem noch unbeſtimmten Vermögen heraus uns als vor-

ſtellbar vorſchwebt. Allein es iſt einleuchtend, daß alle dieſe Beſtimmungen dem vorher angegebenen Zwecke nicht genügen, denn es bleiben dabei immer noch die Fragen übrig, was die bleibende Einheit, was die beſtimmte Unendlichkeit Gottes ſei, und betrachten wir den Werth unſerer Beſtimmungen genauer, ſo werden wir finden, daß ſie keine andere Bedeutung haben, als den Gegenſatz zwiſchen dem vollkommenen Schöpfer und dem unvollkommenen Daſein weltlicher Dinge in den allgemeinſten Zügen zu bezeichnen, alſo nicht ausdrücken, was Gott iſt, ſondern nur, was wir ihm nicht zuſchreiben dürfen, weil es unſerem wiſſenſchaftlichen Streben nach einem vollkommenen, ſich ſelbſt und unſerer Vernunft genügenden Begriffe keine Befriedigung gewährt.

Von ganz ähnlicher Art könnten noch mehrere andere ſolcher Beſtimmungen gewonnen werden, welche wir nur in der Kürze hier andeuten wollen, weil über ihre Bedeutung unter uns kaum eine Verſchiedenheit der Meinung ſtattfindet. Man nennt Gott ewig, um damit zu bezeichnen, daß er dem zeitlichen Werden, welches durch die Verſchiedenheit der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft hindurchgeht, nicht unterworfen ſei, aber doch das Wahre in allen dieſen Momenten der Zeit in ſich enthalte. Man nennt ihn allgegenwärtig, um in ähnlicher Weiſe das Auseinandertreten räumlicher Verſchiedenheit von ihm zu verneinen, ohne ihm doch die Wahrheit abzuſprechen, welche im räumlichen Daſein gefunden werden möchte. Ebenſo bezeichnet man ihn als unſichtbar und überhaupt nicht in ſinnlicher Wahrnehmung zu erkennen, weil ein jedes ſinnlich Aufgefaßte unſerer Vernunft keine Genüge leiſtet; deswegen ſoll er als überſinnlich gedacht werden, um damit anzudeuten, daß er die in einem jeden Sinnlichen enthaltene Wahrheit oder der wahre Grund der ſinnlichen Erſcheinung iſt.

Solche Beſtimmungen kann man nun allerdings für nothwendig anſehen, um den Irrthümern auszuweichen, in welche man gerathen könnte, wenn man ohne weitere Vor-

ſicht alles, was in irgend einer Beziehung Wahrheit zu ſein behaupten darf, der vollkommenen Wahrheit zuſchreiben wollte. Sie ſchärfen uns gewiſſe Vorſichtsmaaßregeln ein, in welchen der Unterſchied zwiſchen Gott und den weltlichen Dingen feſtgehalten werden ſoll, aber offenbar ſind ſie nicht dazu geeignet zu lehren, was Gott iſt; ihre Bedeutung iſt auszuſagen, was er nicht iſt, ohne jedoch zu verleugnen, daß er in Allem iſt, was eine Wahrheit in ſich enthält; denn einem jeden Satze, welcher von Gott etwas verneint, gebürt es ſich hinzuzuſetzen, daß er das Verneinte doch nicht völlig dem Grunde aller Dinge entfremden ſoll.

Daher ſind denn auch faſt alle Unterſuchungen, welche mit göttlichen Dingen ſich beſchäftigt haben, von altersher darauf ausgeweſen andere poſitivere Beſtimmungen über den Begriff Gottes zu finden. Doch iſt dies oft lediglich in bildlichem Sinne und zu gemeinverſtändlicher Darſtellung geſchehen, worüber viel Worte zu machen unſerem wiſſenſchaftlichen Zwecke kaum anſtändig ſein würde. Nur Einiges darüber an den gewöhnlichſten Beiſpielen zu bemerken wird genügen. Wenn man Gott als das allmächtige, allgütige und allwiſſende Weſen bezeichnet, ſo pflegt man ſich die Mangelhaftigkeit dieſer Merkmale nicht zu verhehlen. Und dies iſt gewiß kein geringer Vorzug, welchen dieſe Art in der Theologie zu verfahren vor andern hat, die ſich eine wiſſenſchaftlichere Miene geben. Es wird anerkannt, daß dieſe Merkmale nur anthropomorphiſtiſche Bezeichnungen ſind, wie man ſich gewöhnlich auszudrücken pflegt, d. h. Gott Vollkommenheiten beilegen, welche man vornehmlich am Menſchen bemerkt hat, ſie jedoch über die Grenze des Menſchlichen in unbeſtimmte Weite hinaus ausdehnend. Man geſteht dabei auch wohl ein, daß die Eigenſchaften, welche in ſolchem Anthropomorphismus in Gott unterſchieden würden, in ſeiner Einheit nicht ſo auseinanderfielen wie in der Unvollkommenheit des Menſchen, ſo daß Gott keine Macht beigelegt werden dürfte, welche nicht zugleich Güte, und

und keine Güte, welche nicht zugleich Weisheit wäre. Alles dies ſind Eingeſtändniſſe, welche uns kaum erlauben, einen eigentlich wiſſenſchaftlichen Maaßſtab an dieſe Eigenſchaften Gottes anzulegen. Sie geſtehen ein, daß ſolche Ausdrücke von Gott gebraucht nicht in ſtrengem Sinn genommen ſein wollen, und indem ſie eingeführt werden, beruft man ſich nur auf ſeine Unfähigkeit andere beſſere, d. h. wiſſenſchaftlichere Beſtimmungen für den Begriff Gottes zu finden. Jene Beſtimmungen ſollen nur einſtweilig genügen, wobei denn freilich die Vorausſetzung iſt, daß ſie doch wenigſtens etwas beſtimmen. Allein wenn ſie in dieſem Lichte erſcheinen ſollen, ſo müſſen wir dabei freilich eine genauere Angabe deſſen vermiſſen, was ſie beſtimmen und was ſie nicht beſtimmen. Man verkennt nicht, daß ſie etwas Unpaſſendes enthalten, aber man wagt nicht zu ermitteln, was in ihnen Paſſendes und Unpaſſendes ſei. Es muß hieraus klar ſein, daß dieſen poſitiven Angaben über die Eigenſchaften Gottes ein negatives Verfahren beſtändig zur Seite gehen ſollte, dazu beſtimmt die Fehler auszuſcheiden, welche in ihrem Gebrauch ſich einſchleichen müſſen.

Wenden wir uns nun zu den Beſtimmungen über den Begriff Gottes, welche in philoſophiſchen Begriffen ſeine Merkmale zu bezeichnen ſuchen, auf die zuvorerwähnten aber wie auf volksmäßige Anbequemungen herabzuſehen pflegen, ſo laſſen ſich doch auch unter dieſen manche entdecken, welche eine große Verwandtſchaft mit jenen verrathen. Augenſcheinlich iſt dieſe Verwandtſchaft zwiſchen dem Begriffe des Guten und jenem Beiworte des Allgütigen. Man könnte einen Unterſchied darin finden, daß, wenn Gott das Gute genannt werde, dies eine eigene Güte Gottes ausſagen ſolle, während der Begriff des Allgütigen nur ein Verhältniß Gottes ausdrücke zu den Weſen, welche er mit ſeinen Wohlthaten bedenkt. Aber auf der einen Seite fehlt doch der letztern Beſtimmung auch nicht der Gedanke, daß die Bezeigungen der Güte eine eigene Güte des Gebers vorausſetzen, auf der

andern Seite aber, wenn ſonſt die Philoſophen, welche Gott das Gute nennen, ein Verhältniß Gottes zur Welt zugeſtehen, muß ſich ihnen der Gedanke aufdrängen, daß er ſeine Güte auch gegen die von ihm abhängigen Weſen beweiſe. Einen andern Unterſchied könnte man darin zu bemerken glauben, daß der Begriff des Allgütigen eine Unbeſtimmtheit in ſich ſchließe, indem nur das Gute, welches in den Menſchen gefunden worden, in ihm über alle Schranken ausgedehnt werde bis in das Unermeßliche, während dagegen der Begriff des Guten ein Beſtimmtes ausſage. Allein auch in dieſer Beziehung ſtreben beide Bezeichnungsweiſen gleichſam von entgegengeſetzten Endpunkten nach demſelben Ziele. Denn daß die, welche Gott allgütig nennen, nicht damit meinen, ſeine Güte gehe in das Unbeſtimmte und habe kein Maaß, geht aus ihren Ausſagen deutlich hervor, wenn ſie z. B. in der Gerechtigkeit Gottes eine Regel ſeines Wohlwollens anerkennen; ihre Meinung iſt daher nur, daß wir in der Schwäche unſerer gegenwärtigen Erkenntniß ſeine Güte nicht zu ermeſſen wiſſen. Und etwas Ähnliches ſind auch die Andern anzuerkennen bereit, wenn ſie, indem ſie das Gute nicht nur preiſen, ſondern auch erkennen wollen, in ſich ſelbſt nach demſelben zu forſchen beginnen und die Beſchränktheit des Guten in ſich gewahr werdend genöthigt ſind ſeinen Begriff über eine jede anſchauliche Wirklichkeit auszudehnen.

Von einer andern Seite iſt mit jenen volksmäßigen Beſtimmungen über den Begriff Gottes die philoſophiſche Eintheilung der göttlichen Urſache verwandt, welche ebenfalls drei Wirkungsarten derſelben zu unterſcheiden findet, ohne jedoch zu verleugnen, daß ſie in einen Begriff verbunden werden müßten. Wenn von dieſen die eine als der Zweck oder die Endurſache bezeichnet wird, ſo iſt von ſelbſt einleuchtend, daß damit nichts anderes als das Gute in ſeiner Beziehung zum Werden gemeint ſei, deſſen Verhältniß zum Begriffe des Allgütigen wir ſchon bemerkt haben. Die be-

wegende Urſache ferner wird ohne Schwierigkeit auf den Begriff der Allmacht zurückgebracht werden können, und wenn die formelle Urſache nicht ſo leicht einer der drei anthropomorphiſtiſchen Beſtimmungen ſich anſchließen läßt, ſo möchten davon nur mancherlei Verwicklungen jenes Begriffs die Schuld tragen. Dieſe löſen ſich jedoch zuletzt darin, daß die Form aller Formen die Vernunft ſein ſoll, welche ſich ſelbſt und alle Wahrheit der Dinge erkennt, und alſo auch hierin tritt wenigſtens eine ſehr nahe Verwandtſchaft der formellen Urſache mit dem Begriffe des Allwiſſenden heraus. Wie man nun auch dieſe philoſophiſchen Begriffe betrachten möge, man kann vielleicht ſagen, es liege in ihnen ein Beſtreben einen feſtern wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang in die Beſtimmungen über den Begriff Gottes zu bringen, als in der volksmäßigen Lehre von den Eigenſchaften Gottes gefunden wird; daß ſie aber in Wahrheit uns lehrten, was Gott ſei, wird mit keinem Anſchein auch nur des Wahrſcheinlichen geſagt werden können. Denn was der Zweck bezwecke, was der Beweger der Welt bewege, welche Formen die formelle Urſache in ſich enthalte und außer ſich wirklich mache, das würde zu zeigen ſein, wenn man nicht bloß weiter zu erfüllende Formeln in jenen Merkmalen ausgedrückt finden will.

Mit der ſo eben erwähnten können wir noch eine andere Art den Begriff Gottes zu beſtimmen in Verwandtſchaft finden. Man kann von Gott ſagen, er ſei Anfang und Mitte und Ende aller Dinge; als Schöpfer nämlich ſei er der begründende Anfang, und in wiefern er in alle Dinge mit ihrem Vermögen auch den Trieb lege, dieſes Vermögen in Thätigkeit zu ſetzen, bewege er auch alles Werden von ſeinem Grunde aus, und inwiefern alle Dinge nach ihm als nach ihrem wahren Gute ſtreben, liege in ihm ihr alleiniger Zweck. Allein, wie ſehr auch dieſe Formel ſich empfehlen möchte durch ihre Eigenſchaft, alle weſentliche Beziehungen des Schöpfers zu ſeinen Geſchöpfen in einen kurzen, in allen

ſeinen Gliedern verbundenen Ausdruck zuſammenzufaſſen, ſo dürfen wir doch auch das Leere derſelben nicht verkennen; denn weſentlich erinnert ſie uns doch nur daran, daß alle Wahrheit, welche in den weltlichen Dingen gefunden wird, auf Gott zurückgeführt werden ſoll, ohne irgendwie jene Wahrheit in dem, was ſie enthält, näher zu beſtimmen.

Wenden wir unſere Blicke noch auf einige andere philoſophiſche Formeln, in welchen man den Begriff Gottes auszuſprechen geſucht hat, ſo finden wir ſie freilich nicht in einer ſo nahen Verwandtſchaft mit jenen anthropomorphiſtiſchen Ausſagen über die Eigenſchaften Gottes, als die früher betrachteten, dagegen in einer Verbindung mit der abſoluten Philoſophie, welche es uns bedenklich macht ſie zu gebrauchen. Zwei der hierhergehörigen Weiſen den Begriff Gottes auszudrücken ſtehen einander entgegen, von welchen die eine ihn die Subſtanz oder das Weſen, das Seiende, das Bleibende, die andere aber das Leben oder auch das Lebendige nennt, wiewohl der letztere Ausdruck ſchon ein Schwanken zwiſchen den beiden einander entgegengeſetzten Anſichten zu bezeichnen ſcheint. Dieſe Anſichten, aus welchen dieſe Begriffsbeſtimmungen hervorgegangen ſind, hier zu prüfen kann uns nicht einfallen, da ſie ſchon im Frühern von uns verworfen worden ſind, als wir die Nothwendigkeit zeigten, die Begriffe Gottes und der Welt von einander zu unterſcheiden; denn dieſer Unterſchied wird von ihnen geleugnet oder verwiſcht. Wir haben es hier nur mit dem Unternehmen zu thun gewiſſe andere Begriffe dem Begriffe Gottes gleich zu ſetzen. Wird nun hierzu der Begriff der Subſtanz gebraucht im Gegenſatz gegen den Begriff des Lebens, oder der Begriff des Lebens im Gegenſatz gegen den Begriff der Subſtanz, ſo muß dies uns ſehr bedenklich erſcheinen, weil dadurch einem dieſer Begriffe alle Wahrheit zugeſchrieben werden würde, während der andere dagegen als ein abſoluter Schein ſich uns darſtellen müßte. Iſt Gott die Subſtanz, nicht aber das Leben, ſo iſt auch die Wahrheit allein in der Subſtanz, nicht aber

im Leben zu ſuchen, und alles Leben wird dadurch völlig ausgeleert. Soll dagegen Gott das Leben ſein, nicht aber die Subſtanz, ſo verlegen wir umgekehrt alle Wahrheit in das Leben, und die Subſtanz verſchwindet gänzlich, ſo daß wir uns nur gefaßt machen mögen recht künſtliche Erklärungen herbeizuſchaffen, wie dieſes Nichts der Subſtanz in unſerer thörichten Einbildungskraft ſich bilden möge. Überdies ſind nun dieſe Beſtimmungen über den Begriff Gottes offenbar nur vorläufige. Denn daß jemand glauben ſollte, er hätte uns befriedigt, wenn er gezeigt, Gott ſei das Leben oder die Subſtanz, läßt ſich kaum denken; er wird wohl ſelbſt die Nothwendigkeit einſehen uns weiter auseinanderzuſetzen, was das Leben und die Subſtanz ſei, jenes etwa durch den ſittlichen Gehalt des Lebens, dieſe etwa durch ihre Attribute, der Ausdehnung und des Denkens, oder wie ſie ſonſt heißen mögen, genauer bezeichnend, und da würden wir denn ſagen müſſen, daß erſt in dieſen nähern Beſtimmungen der wahre Begriff Gottes an das Licht treten ſolle, daß ſie aber noch unendlich genauer ſein müßten, wenn wir glauben ſollten, daß darin die unendliche Fülle der göttlichen Wahrheit enthalten wäre. Es ſcheint uns aber auch unzweifelhaft, daß es ein richtigeres Verfahren ſei, den Begriff Gottes, anſtatt ihm durch ſolche Gegenſätze, ſei es der Attribute gegen einander, ſei es der Subſtanz gegen das Leben oder des Lebens gegen die Subſtanz, beikommen zu wollen, lieber durch die Einheit der Gegenſätze darzuſtellen; denn wenn bei den Gegenſätzen irgend etwas gedacht werden ſoll, ſo wird es doch allein dadurch gedacht, daß ein jedes Glied derſelben für ſich etwas bezeichnet oder ſeine Wahrheit hat, und alsdann kann die Folgerung nicht ausbleiben, daß Gott, als die volle Wahrheit in ſich enthaltend, auch alles, was in dem einen und in dem andern Gliede des Gegenſatzes Wahrheit ſei, in ſich umfaſſen müſſe. Nur wird niemand glauben, daß er damit den Begriff Gottes erklärt habe, wenn er die Gegenſätze als in ihm vereinigt bezeich=

net, denn wenn z. B. Gott ſowohl Leben als auch Subſtanz oder ſowohl Ideales als Reales genannt werden ſollte, ſo iſt ja eben die Einheit beider in ihrer Wahrheit erſt zu begreifen, um darin den Begriff Gottes dargeſtellt zu haben.

Alle dieſe Verſuche den Begriff Gottes mit prächtigen Prädicaten auszuſtatten, in der That ſie erinnern uns an die lobpreiſenden Empfehlungen, welche Marktſchreier ihren Lebenselixiren mitzugeben pflegen. Dieſe Arzneien bedürfen des lauten und prahleriſchen Lobes, weil ſie in ihren Wirkungen ſich nicht bewähren wollen. Wenn jemand ſagt, Gott iſt allmächtig, ewig, er iſt das Leben oder die Subſtanz aller Dinge, ſo läßt ſich dabei wohl noch etwas denken. Man findet darin Namenerklärungen oder Sätze, welche zu ſolchen führen können, wenn nicht etwa dabei Irrthümer ſich eingeſchlichen haben. Aber wenn man einmal erkannt hat, daß Gott die Wahrheit iſt, ſo erſcheint es gewiß ſehr wenig fördernd, wenn man nun noch ſolchen Sätzen ihren Lauf läßt und die Wahrheit ewig oder allmächtig oder die Subſtanz oder das Leben nennt. Dies ſind nur Lobeserhebungen der Wahrheit, als wenn ſie für wiſſenſchaftlich Denkende ſolcher bedürfte. Willſt du aber die Wahrheit erkennen, ſo vertraue nicht ſolchen Anpreiſungen, ſondern blicke in die Welt, betrachte das Leben, die Natur frage um Rath und die Geſchichte. Maaß und Größe mußt du beſtimmen lernen, die Natur mußt du verſtehen, die Geheimniſſe der menſchlichen Bruſt erforſchen, in allen welchen Dingen Wahrheit iſt. Erſt wenn du dieſe Mannigfaltigkeit des Seienden erforſcht haſt, kannſt du dich rühmen zu wiſſen, was Gott iſt. Da liegen die Schätze, da liegt die Tiefe der Weisheit verborgen; du aber rühre die Gedanken deines Verſtandes, um ihrer theilhaftig zu werden.

Ein jeder, welcher den Gang wiſſenſchaftlicher Forſchung kennt, muß mancherlei Seltſamkeiten in den Formen der Ausdrücke finden, in welchen man die Frage, was Gott iſt, zu beantworten geſucht hat. Wenn man die Frage aufwirft,

was etwas ſei, ſo fordert man damit in allen übrigen Fällen eine Begriffserklärung, welche bekanntlich eine ſehr beſtimmte Form hat. Ihr kann allein genügt werden durch die Angabe des höhern Begriffs und des charakteriſtiſchen Merkmals. Ob nun die Frage, was Gott ſei, dieſelbe Bedeutung habe und ob ihr in derſelben Weiſe genügt werden könne, wollen wir fürs Erſte im Allgemeinen dahingeſtellt ſein laſſen; die beſondern Fälle aber, welche wir betrachtet haben, ſcheinen einer bejahenden Antwort nicht günſtig zu ſein. Sie theilen ſich in ſolche ein, welche für den Begriff Gottes nur einen andern uns unterſchieben wollen, und in ſolche, welche mehrere andere Begriffe an ſeine Stelle ſetzen. Die erſtern, wie wenn Gott das Gute oder die Subſtanz oder das Leben genannt wird, vernachläſſigen ohne Weiteres die Form der Begriffserklärung; ſie ſcheinen in der That nichts anderes zu beabſichtigen, als uns für einen dunklern und der Wiſſenſchaft unbekanntern Namen einen der Wiſſenſchaft bekannten Namen an die Hand zu geben. Man könnte ſie vielleicht zu verbeſſern und in die regelmäßige Form einer Begriffserklärung zu bringen meinen, wenn man dem einfachen Ausdruck irgend ein beſtimmendes Prädicat beifügte und etwa Gott die unendliche Subſtanz oder das lebendige Weſen nennen wollte. Allein unbeachtet, daß wir dadurch den Sinn der Männer, welche dieſe Ausdrücke gebraucht haben, nicht treffen würden, müßte es uns auch bedenklich erſcheinen Gott als die unendliche Subſtanz zu ſetzen zum Unterſchiede von endlichen Subſtanzen oder ihm ein lebendiges Weſen beizulegen zum Unterſchiede von todten Weſen, gleichſam als wenn wahre Subſtanzen oder Weſen ſein könnten, welche nicht in ſeiner Wahrheit allein ihre Wahrheit hätten. Gottes Sein, werden wir doch wohl ſagen müſſen, iſt in jeder Subſtanz und in jedem Weſen, welches irgendwie anerkannt werden muß. Nicht weniger wird auch die Form der Begriffserklärung in allen den Formeln vernachläſſigt, welche durch mehrere Be-

griffe den Begriff Gottes zu erklären ſuchen, wenn man nicht etwa in derſelben Weiſe, welche wir ſo eben betrachtet haben, den Begriff der Subſtanz oder des Weſens oder einen ähnlichen Begriff allgemeiner Bedeutung den Prädicaten zufügen will, welche ihm gewöhnlich beigelegt werden. Sagt man, Gott iſt allmächtig, allgütig und allweiſe, ſo giebt man damit Prädicate an, welche Gott unterſcheiden ſollen von andern Dingen, denen ſolche Prädicate nicht zukommen; es wird aber dabei nicht ausdrücklich erklärt, daß Gott als ein Ding gedacht werden ſolle, wie andere Dinge, dieſen Dingen nebengeordnet, und darin können wir denn nichts anderes ſehen als eine Vernachläſſigung der Form, welche der Begriffserklärung weſentlich iſt, während doch eigentlich die Abſicht zu ſein ſcheint eine ſolche Erklärung zu geben. Um ſo weniger aber ſcheint dieſes Verſchweigen des höhern Begriffes ſtatthaft zu ſein, je mehr unterſcheidende Merkmale angegeben werden, denn es fällt mit dem höhern Begriffe auch zugleich das Band weg, welches die unterſcheidenden Merkmale vereinigen könnte. Dies werden ſelbſt diejenigen nicht billigen, welche in jenen Merkmalen eine Erklärung der Dreieinigkeit geſehen haben, denn ſie werden nicht vergeſſen, daß die drei göttlichen Perſonen doch durch den Begriff des Weſens oder der Subſtanz mit einander zur Einheit verbunden ſein wollen. Bleibt man allein bei der Dreiheit der Prädicate ſtehen, ſo können ſie in eigentlichem Sinn nichts weiter ſagen, als daß man die Einheit Gottes in drei verſchiedenen Beziehungen auffaſſen könne, ohne daß eine dieſer Beziehungen dieſe Einheit ſelbſt genügend bezeichnete. Dies tritt nun noch ausdrücklicher in den Formeln hervor, welche Gott als formelle, bewegende und End-Urſache oder als Anfang, Mitte und Ende aller Dinge erklären und von welchen ſchon gezeigt worden iſt, daß ſie wenigſtens theilweiſe mit jener Dreiheit der Prädicate übereinkommen; denn in dieſen Formeln iſt es offenbar, daß ſie nur verſchiedene Beziehungen bezeichnen, in welchen Gott zu den Dingen der

Welt ſteht, Beziehungen nämlich, welche nicht in Gott ſelbſt, ſondern nur in unſerer Betrachtung der Dinge aus=einanderfallen.

Mit dieſen Bemerkungen haben wir nun keinesweges beabſichtigt, die gänzliche Unbrauchbarkeit aller dieſer Formeln darzuthun; noch weniger iſt es ihr Zweck darauf zu dringen, daß nach einer regelrichtigen Begriffserklärung Gottes geſtrebt werde, ſondern wir wollten nur die Schwierigkeiten, welche eine ſolche haben würde, an den zunächſt liegenden Beiſpielen anſchaulich machen. Doch iſt dieſe Schwierigkeit auch im Allgemeinen nachzuweiſen. Sie liegt darin, daß vernünftiger Weiſe eine Erklärung nur für ſolche Begriffe gefordert werden kann, welche einem höhern Begriff untergeordnet ſind, wobei es denn natürlich ſtattfindet, daß ſie durch ihren höhern Begriff und den Unterſchied, in welchem ſie von andern nebengeordneten Begriffen ſtehen, zu wiſſenſchaftlicher Genüge beſtimmt werden können. Sollte es aber einen oder mehrere höchſte Begriffe geben, ſo würde bei dieſen ein ſolches Verfahren der Begriffserklärung ganz unſtatthaft ſein, wie von ſelbſt einleuchtet. Wir dürfen es hier unentſchieden laſſen, wie es überhaupt hiermit ſteht, aber weſentlich iſt es uns zu fragen, wie der Begriff Gottes in dieſer Beziehung zu den übrigen Begriffen ſich ſtelle. Da wir in der Erkenntniß Gottes die Erkenntniß aller Wahrheit erwarten, da ſie uns alle Räthſel löſen ſoll, müſſen wir nothwendig auch anerkennen, daß die Wahrheit aller übrigen Begriffe in dem Begriffe Gottes enthalten ſein müſſe und daß er nicht erklärt werden könne durch einen andern Begriff, aber auch nicht erklärt zu werden brauche. Man hat es verſucht den Begriff Gottes auf einen andern höhern Begriff zurückzuführen, welches jedoch nur dadurch möglich geweſen iſt, daß man die Begriffe der weltlichen Dinge mit ihm zu einer allgemeinen Einheit zuſammengefaßt hat, gleichſam als könnte er mit ihnen unter dieſelbe Kategorie gebracht werden. Dieſe Einheit wird immer nur eine falſche Abſtra=

ction ſein können, weil die concrete Wahrheit im Begriffe Gottes ausgedrückt iſt. So hat man etwa den Begriff des Seins oder des Weſens oder des Dinges als den allgemeinſten Begriff bezeichnet und Gott alsdann als ein Ding oder ein Weſen oder ein Sein unter andere Arten derſelben Gattung geſtellt. Allein wer dabei bedächtig verfuhr, der hat auch hinzuzuſetzen nicht unterlaſſen, daß Gott nicht in demſelben Sinne ein Ding oder Weſen oder Sein genannt werden könne wie andere Gegenſtände unſeres Denkens. Der Grund iſt offenbar genug. Alle dieſe Begriffe nämlich ſind uns entſtanden aus der Betrachtung des weltlichen Daſeins. Dabei treten uns Gegenſätze hervor, welche auf den Begriff Gottes nicht anzuwenden ſind, und auf ſolche Gegenſätze haben alle jene Begriffe ihre Beziehung. Der Begriff des Dinges, welchen wir in Beziehung auf die einzelnen Erſcheinungen der Welt auffaſſen, bezeichnet uns nur die Grundlage, welche verſchiedene Erſcheinungen mit einander vereinigt, und von dieſem Gegenſatze gegen die Erſcheinungen iſt er nicht abzulöſen, weil alle Dinge der Welt nur aus ihrem Vermögen heraus durch die Erſcheinung hindurchgehend ihr wirkliches Daſein gewinnen. Ebenſo iſt es mit dem Begriffe des Weſens, welcher nur im Gegenſatz gegen den Begriff des Lebens gefaßt werden kann, weil er uns das Beharrliche bezeichnet, welches durch die veränderlichen Entwicklungen des Lebens hindurchgeht; ebenſo mit dem Begriffe des Seins, welcher nur im Gegenſatze gegen das Denken, als der Gegenſtand des Denkens, von uns aufgefaßt wird. Wenn nun alle dieſe Gegenſätze nur dem weltlichen Daſein angehören, ſo werden auch die Begriffe, welche mit ihnen behaftet ſind, nur geeignet ſein Weltliches, aber nicht den Begriff Gottes uns darzuſtellen, ſobald ſie in ihrem eigentlichen, wiſſenſchaftlichen Sinn genommen werden.

Wenn wir nun dieß feſtgeſtellt haben, daß eine Begriffserklärung Gottes vernünftiger Weiſe nicht verlangt werden könne, ſo werden wir ſagen müſſen, entweder die

Frage, was Gott ſei, habe keinen Sinn, und der, welcher ſie aufwirft, habe nicht genug überlegt, was ſeine Worte ſagen wollten, oder die Frage habe einen andern Sinn, als Fragen derſelben Form gewöhnlich zu haben pflegten. Nun könnte wohl für die erſte Annahme mit Grund angeführt werden, daß man mit dem Begriffe Gottes oft in derſelben Weiſe zu verfahren gedacht habe wie mit andern Begriffen, ohne die ausgezeichnete Bedeutung, welche er hat, zu berückſichtigen, und in dieſer Weiſe wäre es auch geſchehen, daß man die ſinnloſe Frage aufgeworfen habe, was Gott ſei, in Hoffnung darauf eine Begriffserklärung erhalten zu können. Allein man wird ſich doch dagegen auch nicht ableugnen können, daß nicht ohne Grund eine ſolche Frage an uns geſtellt und daß ihr daher auch ein vernünftiger Sinn untergelegt werden könne. Denn der Begriff der Wahrheit, welcher mit dem Begriffe Gottes in wiſſenſchaftlicher Rückſicht eins iſt, tritt uns anfangs, wie wir geſehen haben, nur auf unbeſtimmte Weiſe ins Bewußtſein, und wir müſſen daher durch eine Reihe wiſſenſchaftlicher Gedanken hindurchgehend ihn erſt zu beſtimmen ſuchen. Auf eine ſolche Beſtimmung des Begriffs kann nun die Frage, was Gott ſei, ohne Zweifel ausgehen, ohne übrigens dabei noch irgend eine Form der Antwort im Sinn zu haben. Daß aber eine weitere Beſtimmung oder Erkenntniß deſſen, was im Begriff Gottes geſetzt iſt, gewonnen werden könne, haben wir ſchon im voraus feſtgeſetzt, und wir können uns daher der Meinung derer nicht zugeſellen, welche behauptet haben, die Vernunft vermöchte wohl zu erkennen, daß Gott ſei, aber nicht, was er ſei. Der Begriff Gottes iſt allerdings ein tranſcendentaler, welcher Ausdruck ſich auch daran anknüpfen läßt, daß keine Definition deſſelben gegeben werden kann; aber dies ſchneidet die wiſſenſchaftliche Forſchung über ihn nicht ab, wenn anders der Begriff des Tranſcendentalen die Bedeutung hat, welche wir ihm früher beigelegt haben. Wollte man behaupten, man könne nicht wiſſen, was Gott

ſei, weil keine Begriffserklärung über ihn gegeben werden könne, ſo würde dies nicht heißen, wir Menſchen oder ſonſtige vernünftige Weſen der Welt könnten nicht wiſſen, was er ſei, ſondern dies könnte überhaupt nicht gewußt werden, nicht einmal von Gott ſelbſt, weil eben ſein Begriff keine Erklärung zulaſſe, und die Frage, was er ſei, in dieſem Sinne gar nicht aufgeworfen werden ſollte. Wird aber die Frage, was Gott ſei, in einem andern Sinne genommen, ſo beweiſt die Unmöglichkeit eine Erklärung ſeines Begriffs zu geben durchaus nichts für die Unmöglichkeit dieſe Frage zu beantworten.

Nun aber liegt uns die Aufgabe vor, zu zeigen, in welcher Weiſe jene Frage zu nehmen und ihre Beantwortung zu verſuchen ſei. Gott iſt die Wahrheit, und daß die Wahrheit nur erkannt werden kann in der Entwicklung aller wahren Gedanken, muß von ſelbſt einleuchten. Daher iſt das Verfahren, welches zur Beantwortung unſerer Frage angewendet werden muß, im Allgemeinen leicht anzugeben. Wo ein Begriff nicht durch ſeinen höhern Begriff und durch ſein Verhältniß zu, durch ſeinen Unterſchied von ſeinen nebengeordneten Begriffen erklärt werden kann, da können wir keinen andern Weg einſchlagen, um ihn zu beſtimmen, als die Vielheit der Begriffe zu entwickeln, welche er umfaßt, und aus dem Zuſammenhange, welchen er ihnen giebt, ſeine Bedeutung zu entnehmen. So werden wir auch die Einheit Gottes nur durch die Vielheit der Begriffe, welche in ihm ihre Einheit finden, zu erkennen vermögen. Es iſt ein Syſtem von Begriffen, in welchem uns die Wahrheit zur Erkenntniß kommt, und es iſt deswegen auch ſchon früher von uns bemerkt worden, daß die Einheit Gottes keinesweges alle Vielheit von ſich ausſchließt, ſondern nur die Vielheit, welche eine Beſchränkung in ſich enthält. Eine ſolche Beſchränkung tritt aber natürlich in keinem Begriffe hervor, welcher als das Glied eines vollkommenen Syſtems

der Wahrheit aufgefaßt wird und daher den Gedanken dieſes ganzen Syſtems in ſich trägt.

Wir nähern uns in unſern Behauptungen über dieſe Methode den Begriff Gottes zu beſtimmen einem Verfahren, welches in derſelben Abſicht von einer Form der abſoluten Philoſophie empfohlen und ausgeführt worden iſt. Es wird ſich aber wohl von ſelbſt verſtehen, daß der Sinn unſerer Behauptungen von der Empfehlung dieſes Verfahrens um ein Bedeutendes abſteht. Das Verfahren der abſoluten Philoſophie läßt ſich von ihrem Begriff von der Philoſophie nicht trennen, ſo wie ja überhaupt ein jedes Verfahren nur die lebendige Entwicklung des Begriffs iſt, von welchem es ausgeht. Es iſt hinzuzufügen, daß wir die Form der abſoluten Philoſophie meinen, welche von dem Begriffe des abſoluten Wiſſens ausgehend denſelben nur als den Anfang des vernünftigen Denkens, d. h. eines Proceſſes von Entwicklungen rein vernünftiger Begriffe, betrachtet und demnach ein Syſtem von philoſophiſchen Begriffen aufzuſtellen ſucht als die reine Wiſſenſchaft der abſoluten Wahrheit oder Gottes. Von dieſem Verfahren muß man nun allerdings loben, daß es begriffen hat, nachdem dieſe Wahrheit oft und lange verkannt worden, daß man nicht ſo geradezu und gleichſam mit groben Händen an die Erkenntniß Gottes gehen könne, als wenn der Begriff Gottes in eine und dieſelbe Reihe mit andern Begriffen, welche durch eine abgeſonderte Behandlung abgefertigt werden können, zu ſtellen wäre. Allein es iſt nun eben der Irrthum der abſoluten Philoſophie, daß ſie meint allein in philoſophiſchen Begriffen, welche ohne Hülfe der Erfahrung vollzogen werden, in der reinen Bewegung des philoſophiſchen Gedankens die Wahrheit oder Gott begreifen zu können, daß ſie die Erfahrung zu conſtruiren und ſo alle Wiſſenſchaft zur Philoſophie zu machen denkt, nicht aber anerkennt, wie das allgemeine wiſſenſchaftliche Leben in der Verbindung der Erfahrung mit der Philoſophie allein

dazu geeignet iſt uns die Erkenntniß der vollen Wahrheit zu vermitteln.

Es wird wohl keiner weitern Bemerkung bedürfen, daß wir nach unſern früher entwickelten Anſichten über das Verhältniß der Philoſophie und der einzelnen Wiſſenſchaften zu dem allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben keinen andern Weg zur Erkenntniß Gottes als richtig anerkennen dürfen, als den Weg des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens. Die Wahrheit erkennen und Gott erkennen iſt uns daſſelbe; Wahrheit aber wird in allen Wiſſenſchaften erkannt, und ſo iſt auch in allen Wiſſenſchaften ein Beitrag, ein Mittel zur Erkenntniß Gottes. Aber etwas anderes iſt es Wahrheit oder Wahrheiten erkennen, etwas anderes die Wahrheit erkennen. Daher geſchieht es auch, daß viele Wiſſenſchaften gar nichts davon wiſſen, daß in ihnen eine Erkenntniß Gottes angeſtrebt wird. Sie haben eben ihr Verhältniß zum allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben nicht im Auge; ſie betreiben ihr beſonderes Geſchäft ohne das Bewußtſein von deſſen Zuſammengehören mit vielen andern Geſchäften, ungefähr wie der Handwerker ſeine Arbeit und ſeinen Verkehr betreibt, ohne zu wiſſen, wie ſie in das Leben der ganzen Geſellſchaft eingreifen, welcher er mit ſeinem Werke angehört; daher kennen ſie auch das Ziel nicht, welchem alle wiſſenſchaftliche Bemühungen zugewendet ſind, die eine Wahrheit, welche Noth thut. Von dieſer Unkenntniß aber muß ſich jeder frei zu machen ſuchen, welcher mit ſehenden Augen in der Wiſſenſchaft zu Werke gehen will, und hierzu wird er nur gelangen, wenn er das Zuſammengehören ſeiner Wiſſenſchaft mit allen übrigen und aller Wiſſenſchaften und Wahrheiten zu einer großen und einigen Wahrheit einzuſehen gelernt hat. Dieſe Einſicht aber verſchafft die Philoſophie; ſie ſetzt den andern Wiſſenſchaften das Auge ein ihren gemeinſchaftlichen Zweck zu ſehen; aber ſie beſcheidet ſich auch dieſen Zweck nicht allein zu betreiben, indem ſie die einzelnen Kenntniſſe der Wiſſenſchaften, die doch auch Wahrheit ent-

halten, nicht zu erzeugen vermag, ſondern nur dazu geeignet iſt, ſo wie ſie unter einander, ſo auch ſich mit ihnen zu verbinden und dadurch das allgemeine wiſſenſchaftliche Leben zu fördern, welchem allein die wahre und volle Erkenntniß Gottes endlich zu vollenden beſtimmt iſt.

Ehe wir jedoch die Methode, in welcher dieſe Erkenntniß Gottes gewonnen werden ſoll, weiter entwickeln, ſcheint es uns räthlich zu ſein noch einen Blick auf die ſo eben verworſenen Weiſen den Begriff Gottes zu beſtimmen zurückzuwerfen, um nicht bloß bei dem verneinenden Verfahren ſtehen zu bleiben, welches wir bisher gegen ſie gewendet haben, ſondern ihnen ihr volles Recht widerfahren zu laſſen, indem wir ihr Verhältniß zur richtigen Methode nachweiſen. Wenn man ſie ohne Weiteres nimmt, wie ſie in ihrer unbehülflichen Form ſich geben, ſo kann man ſie als Verſuche bezeichnen auf einem abgekürzten Wege zur Erkenntniß Gottes zu gelangen. Sehr begreiflich iſt es, daß, wenn jemand den langen Weg überſieht, welchen man durch alle Wiſſenſchaften hindurch zur Erkenntniß der Wahrheit zu gehen hat, er ſtutzig werden und ſich bedenken kann, ob er ihn einſchlagen ſoll, ob es nicht einen kürzern Weg gebe daſſelbe Ziel zu erreichen. Zu dieſem Zweck kann es ihm gerathen ſcheinen den Begriff der Wahrheit oder Gottes ohne Weiteres vorzunehmen, um ſein Heil zu verſuchen, ob er ihm eine befriedigende Antwort ablocken werde auf die Frage, was er ſei oder bedeute. Aber wenn er hierbei nur nicht etwas Irriges einſchleichen läßt, ſo wird doch das Nachdenken über den Begriff Gottes ihn bald wieder darauf zurückführen, daß bei ihm kein abgekürztes Verfahren zum Zwecke führen will. Dies verrathen nun auch alle Formeln, welche man zur Bezeichnung des Begriffs Gottes von jeher aufgeſtellt hat, ſelbſt die, welche wir vom Verdachte des Irrthums nicht ganz frei ſprechen können. Denn ſchon früher haben wir bemerkt, daß ſie eigentlich nur vorläufige Beſtimmungen über den Begriff Gottes ſein möchten, wie dies offenbar iſt,

wenn jemand ſagt, Gott ſei Anfang, Mitte und Ende aller Dinge, oder er ſei die Geſammtheit aller überſinnlichen Urſachen oder er ſei das überſinnliche Weſen; denn jeder ſieht, daß dieſe Antworten die weitere Frage nicht ausſchließen, was als der wahre Inhalt dieſer Formeln anzuerkennen ſei. Daher können wir ſie auch nur für Anweiſungen gelten laſſen zum Behuf der weitern Forſchung, und auch in dieſem Sinne genommen behaupten ſie den Charakter einer compendiariſchen Ausdrucksweiſe, nur daß ſie nicht den Begriff Gottes ſelbſt, ſondern nur die Methode ihn zu finden in abgekürzter Weiſe uns beſchreiben ſollen. Dies iſt ihre wahre Bedeutung. Wenn uns jemand ſagt: Gott iſt das allmächtige, allgütige und allweiſe Weſen, ſo heißt dies nichts anderes, als: ſuche alle Macht, alle Weisheit und alle Güte zu begreifen, und wenn du hiermit zu Ende gekommen ſein wirſt, ſo wirſt du Gottes Begriff gefunden haben; wenn ein Anderer Gott für die beharrliche Subſtanz erklärt, ſo meint er damit nur, wir müßten in allen Erſcheinungen oder ſonſtwie die unveränderliche Grundlage des Wahren zu erkennen ſuchen, und wenn hiermit zu Stande gekommen, ſo würden wir wiſſen, was Gott ſei; ſollte ein Dritter dagegen Gott das Leben nennen, ſo liegt auch darin nur die Anweiſung, wir ſollten den Inhalt und die wahre Bedeutung des Lebens erforſchen, und dann werde uns die Erkenntniß Gottes nicht fehlen, und ebenſo iſt es mit allen den übrigen Formeln gleichen Schlages beſchaffen.

Doch iſt freilich mit allen abgekürzten Formeln eine gewiſſe Gefahr verbunden; gar zu leicht führen ſie auf ein abgekürztes Verfahren, welches wir in aller Weiſe verwerfen müſſen, wenn es auf die Erkenntniß der ganzen Fülle der Wahrheit ankommt, denn dieſe kann eben nur durch die tüchtigſte und umfaſſendſte Arbeit des Denkens gewonnen werden. Überdies dürften die Formeln, welche gebraucht worden ſind, um den Begriff Gottes zu beſtimmen, zu wenig die Bedeutung, welche wir ihnen geben müſſen, vor Augen

gehabt haben, als daß wir ſie unbedenklich finden ſollten für die Anwendung. Noch einmal müſſen wir ſie in dieſer Beziehung in ihren Hauptrichtungen durchgehen.

Wir haben ſchon die volksmäßigern von den philoſophiſchen Formeln unterſchieden, und auch jetzt werden wir dieſen Unterſchied feſthalten müſſen. Von den erſtern, den anthropomorphiſtiſchen Darſtellungsweiſen, müſſen wir geſtehen, daß ſie in ihrer Unbefangenheit viel vor den andern Formeln voraus haben, welche mit größern Anſprüchen auftreten, ja daß ſie nicht leicht entbehrt werden können, wenn man in der einfachſten und dabei anſchaulichſten Weiſe darthun will, wie in der Entwicklung unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens eine Erkenntniß Gottes uns zuwachſe. Wir ſind daher weit entfernt davon ſie gänzlich verwerfen zu wollen, vielmehr möchten wir uns eines ſo unſchätzbaren Mittels für die anſchauliche Darſtellung auf keine Weiſe berauben. Aber um ſo mehr müſſen wir auch darauf bedacht ſein den Vortheil, welchen ſie gewähren können, von dem Nachtheile abzuſondern, den ſie bei unvorſichtiger Handhabung zu bringen drohen. Dies iſt nur dadurch möglich, daß man ihre Bedeutung zu würdigen weiß. Der Anthropomorphismus hat ſein Weſen in der Betrachtung Gottes in Analogie mit dem Menſchen als dem vollkommenſten Weſen, welches wir in dieſer Welt durchſchauen können. So wie nun aber die Analogie überhaupt ein Verfahren iſt, welches nur mit großer Vorſicht in der Wiſſenſchaft angewendet werden darf, ſo muß ſie beſonders gefährlich erſcheinen bei den Unterſuchungen, welche die höchſten Begriffe betreffen. Streng genommen kann ſie überhaupt nur da in eine wiſſenſchaftliche Gedankenreihe eingreifen, wo eine Ähnlichkeit der Begriffe methodiſch feſtgeſtellt worden, weil ihre Erklärungen ein Merkmal mit einander gemein haben. Dies aber wird nur alsdann der Fall ſein, wenn ſie gemeinſchaftlich unter einen höhern Begriff gebracht werden können. Wer nun dies im Auge hat, wird die Analogie wenigſtens in dem gewöhnlichen Sinne nicht auf Gott

anwenden wollen, wie man dies auch wohl eingeſehen hat, wenn man ihn das unvergleichliche Weſen nannte. Daß jedoch jede Vergleichung, jede Analogie Gottes mit der Welt dadurch abgewieſen werden müßte, dürfte nicht der richtige Sinn dieſer Benennung ſein. Wir müſſen noch einmal auf das Verhältniß Gottes zur Welt und zu den weltlichen Dingen zurückblicken, um darüber ein Ergebniß zu finden.

Als wir früher gegen alle Verſuche den Begriff Gottes zu erklären uns verwahrten, haben wir das Überſchwengliche ſeiner Bedeutung hervorgehoben und uns darauf bezogen, daß er der höchſte Begriff ſei, welcher als ſolcher jede Erklärung durch einen höhern Begriff verſchmähen müßte. Dies iſt jedoch nur geſchehen, um auf das Kürzeſte Bemühungen abzuweiſen, von welchen wir einſehen, daß ſie nicht den richtigen Weg einſchlugen zur Erkenntniß Gottes. Das Verhältniß des Begriffs Gottes zu allen übrigen Begriffen ſollte dadurch nicht erſchöpfend bezeichnet werden. Denn ſehen wir allein auf das logiſche Verhältniß der Begriffe zu einander, ſo unterſcheidet ſich hierin der Begriff Gottes nicht von dem Begriffe der Welt. Auch dieſer hat gerechten Anſpruch in der Reihe concreter Begriffe als der höchſte angeſehen zu werden, indem er das Weſen aller Dinge umfaßt. Dennoch durfte dies unbeachtet gelaſſen werden, weil der Begriff Gottes dem Begriffe der Welt in dieſer Beziehung vollkommen gleich iſt. Wir haben hier nur zu wiederholen, daß ihr Unterſchied nur in der Form ihres Seins zu ſuchen ſei, während ihr Inhalt daſſelbe bedeutet. Beide umfaſſen das Vollkommene, Gott jedoch in ewiger und unabhängiger Weiſe, während die Welt alles ihr Sein nur von Gott ableitet und von ihm zwar vollkommen geſetzt, doch nur im Werden und im Übergehen aus ihrem Geſetztſein in ihr Sich-ſelbſt-ſetzen zum eigenen Beſitz ihres vollkommenen Seins gelangen kann. Sehen wir nun von dieſer Verſchiedenheit der Form ab, ſo bietet der Inhalt der Welt Ähnlichkeit, ja eine vollkommene Gleichheit mit Gott

unſerer Betrachtung dar, und hieran würde die Analogie zwiſchen Gott und der Welt ſich anſchließen können.

Allein damit ſind wir nun freilich noch nicht zur Rechtfertigung der anthropomorphiſtiſchen Darſtellungsweiſe gelangt. Denn in dieſer iſt die Vergleichung nicht zwiſchen Gott und der Welt, ſondern zwiſchen Gott und dem Menſchen. Inſofern nun dieſer ein vernünftiges Weſen der Welt iſt und als ſolches das vollkommene Vermögen der Vernunft in ſich trägt, könnte man auch wohl die ganze Bedeutung und den ganzen Inhalt der Wahrheit in ihm finden und die Analogie zwiſchen Gott und ihm aus demſelben Geſichtspunkte betrachten, aus welchem ſo eben die Analogie zwiſchen Gott und der Welt entſchuldigt worden iſt. Allein man muß bemerken, daß die anthropomorphiſtiſchen Formeln Gott nicht mit dem vollkommenen Vermögen vernünftiger Weſen vergleichen, ſondern mit ihrer unvollkommenen Wirklichkeit. Gott iſt allgütig, heißt nichts anderes als: denke dir Gott nach der Analogie der Güte, welche du bei den Menſchen in der Entwicklung ihres Lebens findeſt, nur freilich mit Abzug aller der Unvollkommenheiten, welche an ihrer Güte bemerkt werden möchten. Von dieſer Seite her regen ſich die Bedenklichkeiten, welche man gegen dieſes Verfahren hegen muß.

Dennoch liegt ihm ein vernünftiger Gedanke zum Grunde. Wenn wir dem Begriffe Gottes denſelben Inhalt beilegen müſſen wie dem Begriffe der Welt, und allein aus der Beſtimmung ſeines Inhalts eine Erkenntniß Gottes uns zuwachſen kann, ſo dürfen wir auch aus der Erkenntniß einer jeden Vollkommenheit in der Welt eine Erkenntniß Gottes ſchöpfen. Nur in der Welt erkennen wir Gott. Dieſer Satz, richtig verſtanden, bedarf gar keines Beweiſes. Denn wo wir ſind, da erkennen wir; wir ſind aber in der Welt und alle unſere Gedanken ſind Entwicklungen und Beſtandtheile der Welt, ſo daß niemand möchte zu ſagen wiſſen, wie ſie vom Weltlichen ſich trennen könnten. Jenes Sich-zurück-

ziehen von der Welt, um einſam zu leben in ſich ſelbſt, welches mehr in ſchwärmeriſchem Eifer, als in verſtändiger Überlegung empfohlen worden iſt, öffnet ja doch nur eine andere Welt unſerem Blick, eine innere Welt, welche in der äußeren Welt emporgezogen worden, welche die Spuren und den Nachhall dieſer Erziehung in allen ihren Bewegungen an ſich trägt und immer noch ihre Nahrung und ihre Erregung von der äußern Welt empfängt, ſo daß ſie gar nicht ohne jene begriffen werden kann. Wenn wir uns aber in der ganzen Welt umſehen, wo wir das Wahre in ihr erblicken möchten, ſo zieht vor allem Übrigen das vernünftige Leben des Menſchen unſere Augen auf ſich, nicht allein, weil wir ſelbſt ihm angehören, ſondern auch weil wir in ihm allein das eigene Daſein der Dinge, das ihnen wahrhaſt angehört, finden können. Daher können wir uns nicht wundern, daß hierher die Forſchung ſich wendet, wenn wir wiſſen wollen, was Gott iſt. Wir ſuchen ihn in der Vernunft, welche das als wirklich ſetzt, was er als Schöpfer in dem Vermögen der Dinge angelegt hat. Daher ſind wir auch geneigt ihn ſelbſt als ein vernünftiges Weſen zu denken. So wie die vernünftigen Weſen dieſer Welt ihr eigenes Sein haben dadurch, daß ſie ſich ſelbſt ſetzen, ſo hat auch er in ſeinem Sich-ſelbſt-ſetzen ſein Sein und Weſen.

Allein wenn auch von dieſer Seite die anthropomorphiſtiſchen Formeln gerechtfertigt werden können, ſo bleibt doch dabei die Gefahr, daß wir nicht vorſichtig genug die Form des Weltlichen von ſeinem Inhalte abſondern möchten, um in dieſem die Erkenntniß Gottes rein darzuſtellen. Schon daß dabei ausſchließlich auf das Menſchliche geſehen wird, möchte ſich als etwas Willkürliches darſtellen, da die Wiſſenſchaft fordern muß, daß nichts aus dem Zuſammenhange, welchem es angehört, herausgeriſſen werde. Überdies aber die Weiſe, in welcher die Vernunft der weltlichen Dinge ſich entwickelt und aus ihrem Geſetztſein in ihr Sich-ſelbſt-ſetzen übergeht, darf mit der göttlichen Vernunft, welche nur in

ſich ſelbſt gegründet immerdar iſt, nicht verglichen werden. Daher ſind die Beſchränkungen, welche wir ſchon früher den anthropomorphiſtiſchen Formeln zur Seite geſetzt haben, von ihr unabtrennbar. Die göttliche Vernunft iſt nicht wie die menſchliche zu denken. Zur Erläuterung dürfen wir wohl ein Beiſpiel gebrauchen. Unſerer Vernunft iſt der Wille etwas Weſentliches, als in welchem eben die Freiheit des Übergehens aus dem Geſetztſein in das Sich-ſelbſt-ſetzen liegt; daher kann auch gar kein vernünftiges Daſein in der Welt ohne den Willen gedacht werden. Wenn aber jemand deswegen glauben ſollte ohne Bedenken von dem Willen Gottes ſprechen zu dürfen, ſo würden wir doch zögern müſſen ihm beizuſtimmen. Man pflegt wohl zu ſagen: was Gott will, das iſt; allein dieſe Formel drückt deutlich genug aus, daß nur in einem uneigentlichen Sinne von Gottes Willen die Rede ſein könne; denn der Wille iſt ſeinem Begriffe nach auf etwas Zukünftiges gerichtet; wir wollen gewinnen, was noch nicht unſer iſt, oder auch für die Zukunft bewahren, was wir ſchon in Beſitz genommen. Da nun für Gott alles gegenwärtig iſt, ſo können wir natürlich nicht im eigentlichen Sinn ihm einen Willen zuſchreiben. Allein unſchuldig in der That finden wir es dennoch vom Willen Gottes zu reden, ſobald man nur weiß, was dabei zu denken iſt. Gott will, heißt weiter nichts als: er ſetzt bezüglich auf ein Sein, welches uns zukünftig iſt; Gott hat gewollt, das verſtehen wir ſo: er ſetzt bezüglich auf ein Sein, welches uns ſchon gegenwärtig oder vergangen iſt. Den Willen Gottes erkennen heißt ſein Setzen erkennen, welches natürlich ohne alle zeitliche Verſchiedenheit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gedacht werden, welches aber doch, wenn wir es in Rückſicht auf ſeine Geſchöpfe faſſen, nothwendig die zeitlichen Verſchiedenheiten in ſich aufnehmen muß.

Dieſes Beiſpiel wird nun wohl hinreichen, um uns begreiflich zu machen, wie bedenklich alle anthropomorphiſtiſchen Vorſtellungen ſind; denn es iſt nicht ſowohl ein Beiſpiel, als

die Nachweiſung eines Moments, welches durch alle anthropomorphiſtiſchen Vorſtellungen hindurchgehend ihnen etwas Störendes beimiſcht. Denn was wir auch von Gottes Vollkommenheiten nach der Ähnlichkeit mit dem Menſchen ausſagen mögen, ſo wird es doch wohl gewiß eine Beziehung zu ſeinen Geſchöpfen und eine zeitliche Verſchiedenheit mit einſchließen, und ſtreng genommen wird es alſo auf Gott etwas übertragen, was ſeinem ewigen Sein fremd iſt. Allein wir werden uns darum wenig zu kümmern haben; denn würden wir doch ſtreng genommen von Gott gar nicht ſprechen können ohne Gefahr zu laufen Gott etwas Zeitliches beizulegen. Es iſt ja eine alte Bemerkung, daß alles unſer Sprechen, indem es der Zeitwörter ſich bedient, auch zeitliche Beziehungen in unſern Ausdruck bringt. Dadurch wird alſo im allgemeinſten Sinne auch das Unpaſſende in unſern anthropomorphiſtiſchen Vorſtellungen von Gott gerechtfertigt werden können. Wir müſſen im Auge behalten, daß bei ihnen, wie bei jeder Darſtellung durch Vergleichung oder Ähnlichkeit, es weſentlich darauf ankommt den Punkt der Vergleichung zu kennen, ſo wie den Punkt der Verſchiedenheit. Wenn wir in der Anſchauung weltlicher Dinge die Vollkommenheit Gottes zu erkennen haben, ſo werden wir hierbei immer mit den Schwierigkeiten kämpfen müſſen, welche uns die Vermiſchung des Unvollkommenen mit dem Vollkommenen in dieſer Wirklichkeit entgegenſetzt.

Dagegen werden wir es uns nicht verleugnen können, daß doch der Anthropomorphismus etwas Willkürliches und Unwiſſenſchaftliches hat, indem er das Menſchliche allein als den Gegenſtand gelten laſſen will, an welchem das Göttliche zur Erkenntniß gebracht werden könnte, und dieſen einen Gegenſtand gleichſam aus dem Zuſammenhange herausreißt, als wenn er für ſich gedacht und erkannt werden könnte. Von dieſer Seite haben nun die philoſophiſchen Formeln einen entſchiedenen Vorzug vor jenen gemeinverſtändlichen Darſtellungsweiſen, indem ſie das Ganze der Welt zu umfaſſen ſtre-

ben. Ihre Bedeutung iſt weſentlich dieſe, daß ſie nachweiſen ſollen, wie in der Betrachtung der Welt der wahre Inhalt derſelben gefunden und von den unvollkommenen Formen ihrer Erſcheinung losgelöſt werden könne. Dieſer wahre Inhalt iſt der Wahrheit Gottes gleich; wenn er nur zur Genüge und in dem Ganzen der Welt durch alle ihre Entwickelungen hindurch gefunden werden könnte, ſo würden wir damit den Begriff Gottes vollkommen ausgedrückt haben. Dies will man ſagen, wenn man Gott die Subſtanz oder das Weſen oder das Leben nennt; dieſe Fomeln nämlich ſetzen voraus, daß man in der Unterſuchung unſeres wiſſenſchaftlichen Verfahrens gefunden hat, daß unſer Denken darauf ausgehe die Subſtanz oder das Weſen oder das Leben aus den unvollkommenen Formen der Erſcheinung herauszufinden. Als ſolche endliche Ergebniſſe einer weitläufigeren Forſchung ſtellen ſie ſich dar. Aber ein jeder wird leicht bemerken können, wie mislich es beſchaffen iſt mit ſolchen Formeln, wenn ſie in ihrer nackten Natürlichkeit ſich darbieten, baar und bloß einem jedem Angriffe, einer jeden Verſpottung. Nur in dem Zuſammenhange ihrer Lehre können ſie verſtanden werden; wer ſie außer demſelben gebrauchen wollte, würde in jedem Augenblicke Gefahr laufen zu Misverſtändniſſen verführt zu werden. Ueberdies müſſen wir in ihrer ausſchließlichen Weiſe noch eine andere Gefahr fürchten. Wenn Gott das Leben genannt wird, ſo weiſt uns dieſe Formel an, in allem, was Gegenſtand unſeres Denkens werden kann, die Regel zu beobachten, daß wir zweierlei unterſcheiden, das Leben und die todte Form des Seins, von welchen jenes allein uns das Wahre und das Göttliche bezeichne, während das Lebloſe auch das Kraftloſe und das wahrhaft Nichtige ſei und aus ihm daher keine Erkenntniß Gottes geſchöpft werden könne. Wird dagegen Gott die Subſtanz genannt, ſo heißt dies, wir ſollen in der Erſcheinung der Dinge zweierlei unterſcheiden, theils eine Beſchränkung ihres Seins, welche in ihrem Werden nothwendig, aber auch beſtändig im Verſchwinden

iſt, theils ein wahres Sein, an welchem jene Beſchränkung nur vorübergehend vorkommt, während es ſelbſt in unveränderlicher und ewiger Weiſe iſt, und daß nur dieſes letztere Sein, ſo wie als das Subſtantielle der Dinge, ſo als die Wahrheit Gottes ausdrückend angeſehen werden dürfe. Bei ſolchen Formeln iſt nur zu befürchten, daß, indem dieſe das Beharrliche als das ewig Wahre, das Leben dagegen als das Vergängliche und Nichtige, jene dagegen umgekehrt das Leben als das Wahre und Kräftige, das Beharrliche aber als das Kraftloſe und Nichtige vorausſetzt, in ihre Vorſchriften eine einſeitige Faſſung ſich eingeſchlichen haben möchte, welche in der Ausführung zu Irrungen Veranlaſſung geben müßte. Wenn wir dagegen Gott als die Wahrheit aller Dinge betrachten, ſo werden wir ein ſolches ausſchließliches Verfahren überhaupt nicht billigen können, ſondern von der Vorausſetzung ausgehen müſſen, daß Gott in allen Gegenſtänden unſeres Denkens gefunden werden könne und es eben darauf ankomme, das ganze Syſtem der Begriffe zu durchforſchen, um in ihm ſeine Wahrheit in einem jeden Begriffe nach ſeiner Weiſe zu finden.

Was nun an die Stelle ſolcher Formeln zu ſetzen ſei, kann von jedem geſagt werden, welcher dem Gange unſerer Unterſuchung gefolgt iſt. In der Welt, welche mit allen ihren Kräften uns umſpannt hält, ſollen wir Gott erkennen. So wie ſie uns anzieht, ſo treibt ſie uns über ſich hinaus und geſtattet uns nicht in ihr zu weilen. Es iſt die Vergänglichkeit ihrer Geſtaltungen, welche ſtärker als der beredteſte Mund uns ihre Unvollkommenheit bezeugt. Aber das Streben nach dem Vollkommenen, welches in unſerer Bruſt wohnt, treibt uns dazu an mit dieſen Unvollkommenheiten uns nicht zu begnügen. An dieſer Stelle, welche wir in der Welt haben, welche uns Gott angewieſen hat, ſollen wir es ſuchen; dieſe Stelle müſſen wir mit unſerem ganzen Sein und Bewußtſein zu erfüllen ſtreben, und um ſie zu erfüllen, muß unſer Denken ſich in ſie möglichſt einwohnen, ſie zu

begreifen ſuchen. Da hat uns nun die Philoſophie eine Anweiſung zu geben, wie wir von dieſer Stelle in der Welt aus das Vollkommene in unſerem Denken gewinnen mögen. Aber nicht in einer kurzen Formel iſt dieſe Anweiſung zu finden, ſondern warum es ſich handelt, das iſt ja die Wahrheit zu erkennen durch alle Mittel und Wege der Wiſſenſchaft, und daß dieſe nicht in wenigen Worten ausgeſprochen werden können auch nur einigermaaßen bezeichnend, begreift wohl ein Jeder. Es iſt vielmehr eine Reihe von Regeln, eine an die andere ſich anſchließend, alle nur in ihrer wechſelſeitigen Beziehung zu einander zu faſſen, welche wir uns entwickeln müſſen, um in einer allgemeinen Lehre den Weg zu bezeichnen, welchen wir gehen müſſen, daß wir in der Erkenntniß der Welt die Erkenntniß Gottes finden, ſoviel wir vermögen. Eine ſolche Anweiſung ſoll die Philoſophie geben, nachher iſt es die Sache des wiſſenſchaftlichen Lebens dieſer Anweiſung zu folgen. Wir werden nun zuerſt die Vorſchriften der Philoſophie uns zu entwickeln ſuchen.

Zweiter Theil.

Von den philoſophiſchen Begriffen, welche zur Erkenntniß Gottes in der Welt führen.

I.

Das Sinnliche, das Überſinnliche und der Verſtand.

Da wir in dieſem Theile unſerer Unterſuchung nur die allgemeinen Begriffe im Auge haben, welche durch das ganze wiſſenſchaftliche Leben hindurchreichend die Methode zur Erkenntniß Gottes bezeichnen, werden wir in ihm nicht nöthig haben weiter außer nur im Vorübergehen, ſoweit es uns ſchicklich ſcheint, die beſonderen Bedingungen zu berückſichtigen, unter welchen unſere wirkliche Erkenntniß Gottes ſteht. Die Philoſophie hat es, wie früher gezeigt worden, mit idealen Forderungen unſerer Vernunft zu thun, und ſo haben wir auch hier das Ideal einer Methode zu entwerfen, in welcher die Erkenntniß Gottes ſich uns verwirklichen ſoll, und die Begriffe zu entwickeln, welche dabei als leitende Geſichtspunkte dienen. Dies iſt der rein wiſſenſchaftliche Standpunkt, welcher um die Beſchränkungen und Hemmungen ſich nicht kümmert, die in der gegenwärtigen Stufe unſeres Lebens liegen. Daß wir vom menſchlichen Standpunkte aus unſer Ziel verfolgen, liegt, wie ſchon früher gezeigt, außer der Berückſichtigung der Philoſophie. Nur dies dürfen wir nicht vergeſſen, daß wir von den Bedingungen des weltlichen Daſeins ausgehen und daher durch das Werden und die Erſcheinung hindurch zum Wiſſen gelangen ſollen. Dies liegt ſchon in dem Begriffe des Ideals, welches wir hier entwer=

ſen ſollen; denn das Ideal iſt etwas, was noch im Werden begriffen iſt.

Das Werden iſt die allgemeine Thatſache, von welchem alles unſer Forſchen ausgeht. Die Beſonderheiten deſſelben zu beſtimmen überläßt die Philoſophie den Wiſſenſchaften der Erfahrung. Nur in ſeiner Allgemeinheit iſt es die Grundlage der Philoſophie und bildet die Aufgabe, welche zu löſen iſt. Es ſoll erklärt werden, indem es auf ſeine Bedeutung und ſeinen Grund zurückgeführt wird.

Das allgemeine Werden läßt ſich aber nicht ohne das beſondere Werden denken. Denn es zerfällt ſeinem Begriffe nach in allen ſeinen Theilen, ſoviel deren angenommen werden mögen, in eine Menge von Momenten, welche von einander unterſchieden werden müſſen, weil es nur im Übergehen aus dem Einen in das Andere iſt. Jede Beſonderheit des Werdens enthält daher noch andere Beſonderheiten in ſich und iſt in ihrer Beſonderheit unbeſtimmbar. Wenn das Beſonderſte im Werden gefunden werden könnte, ſo würde es nicht mehr ein Werden ſein.

Die beſonderen Momente des Werdens ſtellen ſich als zuſammenhängende Glieder einer Reihe dar, weil ein jedes Moment nur aus dem Einen in das Andere übergeht und in dieſem Übergehen gedacht werden muß, ſo daß es alſo nicht das Eine ohne das Andere gedacht werden kann. Daraus ergiebt ſich, daß eine jede Beſonderheit des thatſächlichen Werdens als etwas Zufälliges ſich uns darſtellen muß. Es könnte verglichen werden mit den Gliedern einer arithmetiſchen Reihe, von welchen ein jedes für ſich betrachtet nur als ein zufällig ſo oder ſo beſtimmtes ſich uns darſtellt, ſolange wir ſein Verhältniß zu den übrigen Gliedern und das Geſetz, nach welchem die ganze Reihe ſich bildet, nicht begriffen haben. So iſt es mit den Momenten des Werdens. Daß eins oder das andere ſo oder ſo in beſtimmter Weiſe iſt, darüber kann es ſelbſt uns nicht belehren. Es müßte, um dies zu erkennen, nachgewieſen werden, daß es aus dem

Einen entſtehend und in das Andere übergehend im Fortgange des bildenden Geſetzes eben nicht anders werden konnte, als es ward; da aber die Reihe des Werdens in dem beſondern Momente ſelbſt nicht erkannt wird, ebenſo wenig als das Geſetz, nach welchem es ſich bildet, ſo muß ein jedes thatſächliches Werden uns als ein Zufälliges erſcheinen. Daß es ein Zufälliges ſei, iſt damit nicht ausgeſprochen, nur weil wir ſeinen Grund oder ſeine Gründe in ihm ſelbſt nicht finden, nur weil wir es anſchließen müſſen an ein Anderes, welches in ihm nicht ausgedrückt iſt, müſſen wir es als ein Zufälliges anſehen. Dieſe Ausſage des Zufälligen iſt nur ein Bekenntniß unſerer Unwiſſenheit.

Wenn wir nun das thatſächliche Werden als ein Beſonderes in einer allgemeinen Reihe, als ein Zufälliges im Gegenſatz gegen ſeinen Grund zu denken haben, ſo müſſen wir auch darauf ausgehen es in dieſen Beziehungen uns zu einer vollſtändigen Erkenntniß zu bringen, wir müſſen darauf ausgehen es zu erklären aus ſeinem Grunde und in der Reihe der Entwicklung, in welcher dieſer Grund dieſes Werden begründet. Auf ſolche Weiſe gedacht ergiebt ſich uns daraus der Begriff der Erſcheinung, welcher nichts anderes als das thatſächliche Werden in ſeiner Beziehung auf den erſcheinenden Grund bezeichnet. Das Werden als Erſcheinung iſt ein beſonderes und zufälliges gegen ſeinen allgemeinen und nothwendigen Grund gehalten.

Das Denken der Erſcheinung giebt aber nur eine Vorſtellung, d. h. ein unvollkommenes Bild eines wahren Gegenſtandes. Der wahre Gegenſtand iſt das Erſcheinende, der Grund der Erſcheinung; er wird aber nicht in ſeiner Wahrheit vorgeſtellt, denn die Vorſtellung kann ſowohl wahr als auch falſch ſein, ſollte ſie aber auch wahr ſein, ſo würde ſie doch ihren Gegenſtand nur vorſtellen, das heißt ein ungefähres Bild deſſelben gewähren, welches zwar keine unwahre Züge hätte, aber doch nur ein Bild wäre. Hierin unterſcheidet ſich die Vorſtellung von dem Wiſſen, daß in

jener Sein und Denken auseinanderfallen, wie Vorbild und Abbild, in dieſem nichts in dem Einen iſt, was nicht auch im Andern wäre. So iſt es eben auch mit der Erſcheinung. Sie braucht nicht eine trügeriſche zu ſein, aber von der Wahrheit, welche der Erſcheinung zum Grunde liegt, iſt ſie verſchieden. Sie gewährt nur ein Bild des Erſcheinenden; denn weil ſie aus dieſem ſtammt, muß ſie auch wohl eine Ähnlichkeit mit ihm bewahren. Die Vollziehung derſelben pflegt man daher auch der Einbildungskraft zuzuſchreiben.

Doch die Thätigkeit der Einbildungskraft in der Bildung der Vorſtellungen geht in ihrer Entſtehung auf ein Früheres zurück, auf die Empfindung oder den ſinnlichen Eindruck. Sinnlich nennen wir dieſen Eindruck nicht, weil er durch die Sinnenorgane aufgefaßt werden müßte, denn dieſe werden nur da bei der Entſtehung der Empfindung in Anſpruch genommen werden müſſen, wo ein Mittel, ein Werkzeug nöthig iſt, damit die Empfindung oder die Kenntniß des Werdens zu uns gelange; dies iſt aber wenigſtens nicht überall der Fall. Denn wenn das Werden in uns vorhanden iſt, ſo bedarf es keiner ſolchen vermittelnden Organe. Von dem äußern Sinn werden wir noch einen innern Sinn zu unterſcheiden haben, wenn es überhaupt nöthig ſein ſollte einen ſolchen Unterſchied zu machen, welchen wir wenigſtens hier entbehren können, wo wir nur den allgemeinen Sinn, die allgemeine Fähigkeit ein Werden in unſerem Bewußtſein zu empfangen als den Grund jeder ſinnlichen Vorſtellung bezeichnen wollen. Die Empfindung oder der ſinnliche Eindruck in dieſer allgemeinen Bedeutung genommen bezeichnen das Werden in ſeiner Beſonderheit und Zufälligkeit, wie es in unſerm Bewußtſein ſich darſtellt. Sinnlich nennen wir ein jedes Moment unſeres Denkens, welches uns entſteht, ohne daß wir wiſſen wie, ohne das Bewußtſein ſeines Grundes, als ein Beſonderes und Zufälliges darſtellend. Hierbei iſt noch nicht der Gedanke an einen Grund des Werdens, wie bei der Vorſtellung. Wollen

wir genau unterſcheiden, ſo haben wir dem Werden die Empfindung, der Erſcheinung die Vorſtellung zur Seite zu ſetzen.

Mit dem ganzen Vorrathe ſolcher ſinnlichen Elemente unſeres Bewußtſeins beſchäftigen ſich nun die Wiſſenſchaften der Erfahrung. Soweit als irgend die Reihe des Werdens uns erſchienen iſt, ſo weit erſtrecken ſich ihre Forſchungen; in dem gegenwärtigen Bewußtſein ſuchen ſie feſtzuhalten, was jemals als Thatſache vorgekommen iſt und jetzt noch irgend eine Spur in der Vorſtellung zurückgelaſſen hat. Sie vollziehen damit eine der Bedingungen, welche zur Erklärung der Erſcheinungen nothwendig verlangt werden. Denn die Momente des Werdens können nur in ihrem Zuſammenhange verſtanden werden, und es haben daher die empiriſchen Wiſſenſchaften auch die Verpflichtung auf ſich den Zuſammenhang der Erſcheinungen unter einander darzuſtellen. Dieſer ergiebt ſich uns nun in doppelter Weiſe, theils räumlich in einem Nebeneinander der einzelnen, unterſcheidbaren Momente, theils zeitlich in einem Nacheinander des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen. Hier, wo wir nur darauf ausgehen die empiriſche Grundlage des wiſſenſchaftlichen Forſchens zur Überſicht zu bringen, kann es uns nicht darauf ankommen den Grund hiervon nachzuweiſen. Es gehört uns zu den Thatſachen der Erfahrung ebenſo gut, daß die Erſcheinungen in Raum und Zeit vorgeſtellt werden, als daß ſie von einer ſinnlichen Beſchaffenheit beſonderes Inhalts ſich zeigen. Und wenn es nun alſo iſt, ſo werden auch die empiriſchen Wiſſenſchaften ſich zu bemühen haben alles im räumlichen und zeitlichen Zuſammenhange ſo genau als möglich zur Vorſtellung zu bringen. Daher ſchließt ſich ihnen die Mathematik an, deren Geſchäft es iſt, die möglichen Verhältniſſe der Erſcheinungen in Raum und Zeit zu beſtimmen und dadurch uns ein Mittel zu gewähren die wirklichen Verhältniſſe im Werden genauer aufzufaſſen.

Wenn wir nun in allen Wiſſenſchaften eine Erkenntniß

Gottes angelegt finden, ſo werden wir dies auch von den empiriſchen Wiſſenſchaften und von der Mathematik zu behaupten haben. Wir haben ſchon früher ſagen müſſen, daß auch die beſondern und zufälligen Momente des Werdens für die Erkenntniß Gottes ihre Bedeutung haben, und wenn wir Gott denken als das allwiſſende Weſen, ſo werden wir auch ſetzen müſſen, daß in ihm ein Wiſſen iſt von allen Vorkommenheiten der Erſcheinung. Allein in der wandelbaren und unvollkommenen Geſtalt, in welcher uns das Werden zum Bewußtſein kommt in den empiriſchen Wiſſenſchaften, werden wir doch das Wiſſen Gottes von der Erſcheinung nicht wiedererkennen. Die alte Geſtalt muß das empiriſche Wiſſen ablegen und eine neue gewinnen, in der Geſtalt der Ewigkeit muß ſein Inhalt ſich uns darſtellen, um in die Erkenntniß Gottes einzugehen oder um in ſich eine Erkenntniß aufzuweiſen, wie ſie in Gott iſt.

Etwas anderes könnte es zu ſein ſcheinen mit den mathematiſchen Erkenntniſſen. Die Lehren dieſer Wiſſenſchaft tragen die Hinfälligkeit des Wandels nicht an ſich, welche uns anſtößig iſt, wenn wir die rein empiriſchen Vorſtellungen ohne Weiteres auf Gott beziehen wollten. Indem ſie von den ſinnlichen Beſonderheiten der Erſcheinung zum Allgemeinen der Größe und des Maaßes, von dem Zufälligen zur Erkenntniß des Geſetzes ſich erheben, möchten wir wohl geneigt werden ihnen eine ewige Bedeutung beizulegen, deren Erkenntniß in dem Wiſſen Gottes nicht fehlen dürfe. Daher haben ſich denn auch Stimmen vernehmen laſſen, welche in den mathematiſchen Begriffen, wo nicht einen reinen, ſo doch einen ſymboliſchen Ausdruck der göttlichen Vernunft geprieſen haben. Man hat die mathematiſchen Wahrheiten ewige Wahrheiten genannt, in Zahl und Maaß glaubten Viele die ewigen Geſetze zu erkennen, welche Gott den weltlichen Dingen gegeben, das Urbild im göttlichen Verſtande, nach welchem er alles geſchaffen habe. So wie die mathematiſchen Begriffe im göttlichen Verſtande wären, ſo könnten wir ſie

erkennen in der Mathematik, wodurch dann offenbar dieſe Wiſſenſchaft eine Erkenntniß Gottes gewähren würde. Daher hat man denn auch verſucht die ganze Welt als nach mathematiſchen Verhältniſſen gebildet ſich zu erklären und Körperliches und Geiſtiges als ein mannigfaltig Zuſammengeſetztes auf die einfachen Verhältniſſe der Zahl und der Größe zurückzuführen. Wir müſſen aber in dieſen Anſichten zweierlei unterſcheiden, die Meinung, welche in den mathematiſchen Begriffen nur Symbole der göttlichen Weisheit ſieht, und die andere Meinung, welche dieſe Begriffe ohne Weiteres in den göttlichen Verſtand verlegt. Was die letztere betrifft, ſo denken wir Zahlen und Maaße nur als Verhältniſſe, welche an einem Andern vorkommen, an einer Grundlage des Seienden, und wenn nun etwa jemand behaupten wollte, daß jene unſere Weiſe das Mathematiſche mit einer unmathematiſchen Grundlage verbunden zu denken nur Mangel unſeres menſchlichen oder beſchränkten Denkens ſei, ſo würden wir eben hierin das Bekenntniß zu ſehen haben, daß die mathematiſchen Begriffe nicht ſo von uns gedacht würden, wie ſie im göttlichen Verſtande wären, und daß alſo die Mathematik keine reine Erkenntniß Gottes gewähre. Daſſelbe aber ergiebt ſich auch, wenn man hinter den Zahlen und Figuren ein göttliches Geheimniß ahnt und ſie als Symbole der göttlichen Weisheit betrachtet. Denn dieſe Weiſe der Betrachtung iſt nicht mathematiſch und deutet alſo nur an, daß in der Mathematik ſelbſt die Erkenntniß Gottes nicht geſucht werden dürfe, ſondern die Erkenntniſſe, welche dieſe Wiſſenſchaft gewährt, weiter verarbeitet werden müſſen, um zu dem geſuchten Ziele zu führen.

Alle die Elemente unſeres Denkens daher, welche wir den empiriſchen Wiſſenſchaften und der Mathematik zuweiſen müſſen, können nicht darauf Anſpruch machen in ihrer urſprünglichen Geſtalt in die Erkenntniß Gottes aufgenommen zu werden. Was ſie verhindert darin aufzugehen, iſt ihre unvollkommene Form, welche wir im Allgemeinen damit be-

zeichnen, daß ſie nur Erſcheinungen darſtellen oder etwas, was an den Erſcheinungen vorkommt und auf die Erkenntniß der Erſcheinungen angewendet werden ſoll. Man kann dieſe Erſcheinungen als Zeichen betrachten, welche auf etwas Wahres hindeuten, wie ſchon in unſeren früheren Unterſuchungen ſich herausgeſtellt hat. Wenn auch dieſe Anſicht urſprünglich der Denkweiſe des gemeinen Lebens und der dogmatiſchen Philoſophie angehört, ſo hat ſie doch gegen den Skepticismus und die kritiſche Philoſophie ebenſo gut wie gegen die abſolute Philoſophie ſich behauptet, weil alle dieſe Formen der Anſicht doch nicht Herren werden konnten über die Wahrheit des Werdens und, wenn dieſe anerkannt werden muß, auch die Erſcheinungen, welche das Werden umfaßt, eine Wahrheit ausdrücken müſſen, wenn auch nicht vollkommen genügend. Eben dies Ungenügende aber in dem Ausdrucke der Wahrheit macht die Erſcheinungen zu Zeichen. Sie bezeichnen eine Wahrheit, welche in ihnen angedeutet, aber nicht vollſtändig ausgeſprochen iſt. Daher ſind alle Erkenntniſſe, welche den empiriſchen Wiſſenſchaften angehören oder ſich anſchließen, nur Anfänge des Wiſſens, wenn ſie auch ſchon durch eine Reihe von Ausbildungen hindurchgegangen ſein ſollten. Als ſolche müſſen wir ſie betrachten, wenn ſie auf dem empiriſchen Standpunkte ſich rein zu erhalten wiſſen, welcher nur Thatſachen auffaßt in der gegebenen Verknüpfung, in welcher ſie vorkommen. Zwar hält es ſchwer hierauf ſich zu beſchränken; wenn aber aus dem Denken des praktiſchen Lebens Begriffe von Dingen und Kräften und daran ſich anſchließende Eintheilungen der Erſcheinungen in die Zuſammenſtellungen der Thatſachen aufgenommen werden, ſo muß es mit dem Bewußtſein geſchehen, daß man darin mit Vorausſetzungen verkehrt, welche nur vorläufig angenommen worden ſind mit dem Vorbehalt zur Berichtigung ſolcher Vorausſetzungen auf die urſprüngliche Verknüpfung der Thatſachen wieder zurückgehen zu dürfen.

Haben wir nun aber in den Erſcheinungen Zeichen vor

uns, ſo kommt es darauf an, ſie zu verſtehen. Unmittelbar, ſo wie ſie aufgefaßt werden, knüpft ſich der Verſuch daran an, ſie zum Verſtändniß zu bringen. Dies iſt eine Art des Denkens, welche von der Auffaſſung der Zeichen in der Empfindung, von ihrer Aufbewahrung im Gedächtniß und von allen den Verknüpfungen, welche ſie in der ſinnlichen Vorſtellung annehmen mögen, weſentlich unterſchieden iſt. Sie kann verglichen werden mit der Art, in welcher wir aus den ſinnlichen Zeichen der Sprache den Gedanken des Sprechenden uns zum Verſtändniß zu bringen wiſſen und damit in der That etwas von dem ganz Verſchiedenes erkennen, von welchem die Erkenntniß ausgegangen. Dieſes Denken, durch welches wir Worte und andere Sprachzeichen verſtehen, iſt in Wahrheit nur ein beſonderer Fall, in welchem jene allgemeine Thätigkeit der Verſtändigung über die Bedeutung ſinnlicher Zeichen zur Anwendung kommt, vielleicht der Fall, in welchem es uns am leichteſten gelingt, eine ſolche Thätigkeit zu vollziehen. Wenn wir daher an ihn erinnern, ſo geſchieht es nur, weil an ihm leichter als an andern Fällen die Thätigkeit des Denkens anſchaulich gemacht werden kann, von welcher wir hier handeln müſſen. Wenn wir ein Wort wählen ſollen, um ſie zu bezeichnen, ſo bietet ſich in allen Sprachen, die zu wiſſenſchaftlichem Gebrauch ausgebildet worden, ein ſolches dar, welches an das Verſtehen der Sprache ſich anſchließt. Wir nennen dieſes Denken das Denken des Verſtandes.

Indem wir jedoch das Verſtehen des ſprachlichen Ausdrucks als einen Fall des verſtändigen Denkens anführen, müſſen wir beſorgen, daß dadurch eine falſche Vorſtellung von demſelben ſich einſchleichen könnte. Es iſt nicht ſelten, daß man mit einem gar zu oberflächlichen Verſtändniß der Rede ſich begnügt und hinlänglich verſtanden zu haben glaubt, wenn man nur die allgemein übliche Bedeutung der Worte, vielleicht gar nur die Vorſtellungen und ſinnlichen Bilder kennt, welche den ausgeſprochenen Gedanken zu begleiten

pflegen. In ſolchen Fällen findet nicht ſowohl ein Verſtändniß als ein Misverſtändniß ſtatt. Das auffallendſte Beiſpiel kann man in der Verſtellung finden. Wenn jemand durch Worte oder andere Zeichen uns einen falſchen Schein macht, ſo werden wir nicht ſagen dürfen, daß wir ihn verſtanden haben; wir haben alsdann eben nur die Erſcheinung aufgefaßt, und durch falſchen Gebrauch des Denkens iſt ſie uns zum Schein geworden, wobei es wenig darauf ankommt, ob die vorliegende Erſcheinung ſchwierig oder leicht zu verſtehen war. Daſſelbe findet ſtatt, wenn uns eingelernte Redensarten, gar nicht oder nur halb verſtandene Formeln für den baaren Ausdruck eines Gedankens gelten. Wir würden uns täuſchen, wenn wir den darin enthaltenen Sinn dem Sprechenden beilegten; nicht ihn würden wir verſtanden haben, ſondern die, von welchen er ſolche Formeln erborgt hätte. Es würde in ſolchen Fällen ebenſo ſein, als wenn wir Worte eines Papageien für eine verſtändige Rede hielten. Wer nun weiß, wie häufig Worte gebraucht werden, ohne daß ein vollſtändiges Verſtändniß derſelben vorhanden iſt, der wird überhaupt das Verſtändniß der Rede nicht eben leicht finden. Nicht was jemand ſagt, ſollen wir verſtehen, ſondern was er ſagen will, den innerſten Sinn ſeiner Rede.

Dies voraus bemerkt zu haben wird nicht überflüſſig ſcheinen, wenn wir nur darauf ausgehen im Allgemeinen zu beſtimmen, was das Denken des Verſtandes zu erkennen ſtrebe. Wir ſagten vorher, man ſolle verſtehen, was jemand ſagen wolle; auf ſeinen Willen alſo geht das Denken des Verſtandes. Unter dem Willen aber iſt zu verſtehen der Grund, von welchem die Erſcheinung des Sprechens ausgeht. Wir wollen, und die Rede geſchieht. Dieſen Willen betrachten wir als das, was die Bedeutung der Rede, wenn auch nicht die Rede ſelbſt zu Stande bringt, und indem wir auf das Verſtändniß der Rede ausgehen, ſetzen wir voraus, daß eine Spur des Willens, wenn auch ſehr verſteckt, in dieſer ſeiner Erſcheinung, in der Rede, gefunden werden

könne. In derſelben Weiſe iſt alle Erſcheinung und ein jedes Verſtändniß der Erſcheinung zu denken. So wie die Rede, ſo iſt jede Erſcheinung ein Zeichen ein Anderes zu bezeichnen, von welchem ſie ausgeht, von welchem ſie hervorgebracht wird. Das Hervorbringende legt in ſein Product, in die Erſcheinung, einen Ausdruck ſeiner Art und Weiſe; es läßt gleichſam eine Spur von ſich darin zurück. Doch iſt dies nicht ein Zeichen, welches unverhüllt und in baarer Wahrheit das Hervorbringende ausdrückte, ſonſt würde keine Täuſchung über ſeine Bedeutung möglich ſein, weder im Beſondern, noch im Allgemeinen, ſondern ein Zeichen, in welches, wie es auch geſchehe, etwas Anderes ſich einmiſcht, zur Verhüllung, zur Verunreinigung des Ausdrucks, ſo daß wir darauf ſinnen müſſen, wie wir ſeinen Sinn enthüllen können. Wahrhaftes Zeichen, Zeichen im wahren Sinne des Wortes iſt die Erſcheinung nur, ſofern ſie wirklich bezeichnend iſt; ein unvollkommenes Zeichen aber wird ſie durch Einmiſchung fremdartiger, nicht bezeichnender Beſtandtheile, d. h. in dieſen iſt ſie nicht Zeichen, durch dieſe wird ihre bezeichnende Kraft geſchwächt, indem ihr die Möglichkeit zu täuſchen oder Schein zu erregen zuwächſt. Daher müſſen wir denn auch anerkennen, daß nicht die ganze Erſcheinung an ſich Zeichen iſt, ſondern daß ſie ſolches nur wird durch die Beziehung, welcher ein Theil derſelben auf das Bezeichnete oder auf den hervorbringenden Grund fähig iſt. Nun aber ergiebt ſich hieraus von ſelbſt, in welcher Art wir dieſes Denken des Verſtandes und ſeinen Gegenſtand zu denken haben. Es geht aus auf eine Erklärung der Erſcheinung, indem er ſie auf ihren Grund, auf das, was ſie hervorbringt, zurückzuführen ſucht. Das Verſtändniß der Erſcheinung gewinnt er nur dadurch, daß er die Weiſe des hervorbringenden Grundes in der Erſcheinung erkennt und davon das Fremdartige, den Schein in der Erſcheinung, abzuſondern und zu unterſcheiden weiß. Die Erſcheinung aber iſt, wie wir früher geſehen haben, das Sinnliche, und ſo

geht der Verſtand auf die Erkenntniß deſſen aus, was dem Sinnlichen wenigſtens zum Theil zu Grunde liegt. In wiſſenſchaftlicher Rückſicht aber gilt der Grund immer mehr als das Begründete, weil er dieſes erklärt. Daher nennen wir das, was der Verſtand erkennt, das Überſinnliche.

Sollten wir dieſer einfachen Darlegung deſſen, was wir Verſtand nennen und was der Verſtand denkt, noch eine Schutzſchrift beigeben, ſo würde es gegen diejenigen ſein, welche ſich entweder überredet haben oder ſich haben überreden laſſen, daß der Verſtand nur mit dem Sinnlichen verkehre. Wollten wir einen Verſuch machen ſie für unſere Sache zu ſtimmen, ſo würde uns dies gewiß leichter bei den Letztern, als bei den Erſtern gelingen. Denn von dieſen möchte noch immer gelten, was Platon von ihnen ſagt, daß man ſie erſt beſſern müßte, ehe man ſie überzeugen könnte. Es offenbart ſich in ihnen die Neigung der Sinnlichkeit allein zu vertrauen und dem Sinnlichen allein Werth beizulegen; man muß ihnen erſt das Intereſſe für das Höhere einflößen, ehe man ihnen zeigen kann, daß ein ſolches für uns erreichbar iſt. Einer ſolchen Geſinnung gegenüber kann man ſich nur darauf beſchränken die einfachſten Beweggründe darzulegen, welche uns über das Sinnliche hinausführen.

Wir fangen jedoch hierbei lieber mit der andern Art unſerer Gegner an, welche ſich nur haben überreden laſſen, daß der Verſtand das Überſinnliche nicht zu erkennen vermöge, obgleich ſie ein ſolches Erkennen zugeben. Ihre Meinung ſchließt ſich an die Anſicht vom Verſtande an, daß ſein Geſchäft nur darin beſtehe die empfangenen Empfindungen und Vorſtellungen durch Unterſcheidung und Verbindung in eine andere Ordnung zu bringen, ohne ihnen dadurch ihren Charakter zu nehmen, woraus denn natürlich fließt, daß, wenn die erſten Grundlagen ſinnlich ſind, auch die ſpätern Erzeugniſſe ſinnlich ſein müſſen, und wenn es dagegen eine höhere Erkenntniß als die ſinnliche geben ſoll, dem Ver-

ſtande auch andere Empfindungen oder Wahrnehmungen, wenn man ſo lieber ſagen will, als die ſinnlichen gegeben werden müſſen. Indem man nun das Letztere annahm, hat man die Vernunſt als das Organ bezeichnet für die Auffaſſung ſolches überſinnlichen Stoffes, welcher von dem Verſtande alsdann nach ſeiner Weiſe geordnet werden möchte. So wie nun dieſe Anſicht aus zwei verſchiedenen Theilen ſich zuſammenſetzt, ſo haben wir ihr auch zwei Bedenklichkeiten entgegenzuſtellen. Von der einen Seite, wenn die Vernunſt als eine Empfänglichkeit für das Überſinnliche geſchildert wird, ſo müſſen wir bekennen, daß es uns ſcheint, als wollte dieſe Annahme mit der ganzen Anſicht, welche wir vom Leben der Vernunſt faſſen müſſen, ſich nicht in Übereinſtimmung bringen laſſen. Wir haben geſehen, daß für die Vernunſt das, was ihr geſetzt oder gegeben iſt, nicht ausreichen will, daß ſie es vielmehr nur für einen natürlichen Anfang ihres Lebens und ihrer freien Thätigkeit halten darf. So muß ſie auch das Gegebene für ihr Erkennen nur als einen Anfangspunkt ihres eigenen Erkennens anſehen. Hierbei ſind nun immer und ohne Ausnahme zwei Momente von einander zu unterſcheiden, das eine des Gegebenſeins, das andere der freien Thätigkeit, beide im Erkennen liegend, beide in der erkennenden Vernunſt vereinigt. Indem wir aber beide von einander unterſcheiden, legen wir auch beiden verſchiedene Namen bei; das eine ſchreiben wir der Empfänglichkeit, das andere der Freithätigkeit zu, welche in ihrer Beziehung auf das Erkennen ſinnliche Empfindung und Verſtand genannt zu werden pflegen; jenes iſt das Sich-geſetzt-finden, dieſes das Sich-ſelbſt-ſetzen in erkennender Thätigkeit. Darin aber liegt der Fehler jener beſtrittenen Anſicht, daß ſie beide Momente in dem, was ſie Vernunſt nennt, nicht zu deutlicher Unterſcheidung bringt. Die gegebene Empfindung in eine doppelte zu trennen, in eine Empfindung des Sinnlichen und des Überſinnlichen, iſt durchaus kein Grund vorhanden. Denn ſogar wenn eine Empfindung

Gottes in unmittelbarer Gegenwart ſtattfinden ſollte, ſo würden wir dennoch die bezeichnete Unterſcheidung nicht unterlaſſen dürfen, ſondern vielmehr ſagen müſſen, es ſei uns dabei eine Empfindung gegeben, welche erklärt werden müſſe aus Gottes Gegenwart in uns, aufgefaßt durch den innern Sinn, bezogen auf Gott durch den erklärenden Verſtand. Jene Empfindung würde aber nur eine Erſcheinung ſein, ein Zeichen Gottes, an welches das Verſtehen des Verſtandes ſich anſchließen müßte; er würde verſtehen müſſen, daß dies ein Zeichen Gottes ſei, ſo wie dagegen auch wohl nicht würde geleugnet werden können, daß ein ſolches Zeichen misverſtanden werden könnte. Von dieſer Seite iſt alſo nun eine Verworrenheit der beſtrittenen Anſicht zu rügen, in wiefern ſie von dem Vernehmen der Vernunft das Verſtehen des Verſtandes ausſchließen will, obgleich ſie daſſelbe in der That der Vernunft unterſchiebt, als welche das Zeichen des Überſinnlichen nicht allein empfangen, ſondern auch als ein Zeichen des Überſinnlichen verſtehen ſoll.

Dieſelbe Verworrenheit aber ſpielt auch in der andern Seite dieſer Anſicht ihre Rolle. Denn das Ordnen der Elemente unſerer ſinnlichen Vorſtellungen, welches dem Verſtande beigelegt wird, zu welchem Zwecke, müſſen wir fragen, geſchieht es? Sollte es dabei nur auf ein Umſtellen ohne weitern Zweck abgeſehen ſein, ſo würde es nicht ein Ordnen genannt werden, denn Ordnung iſt nicht ohne Zweck denkbar. Nun könnte wohl jemand ſagen, der Verſtand ordne die Erſcheinungen nur zu dem Zwecke, daß ſie leichter im Bewußtſein behalten würden. Allein damit würde der Verſtand in der That nur dem Gedächtniß ſich gefällig erweiſen, aber nicht das betreiben, was er ſeinem Begriffe nach betreiben ſoll, das Verſtehen. Eine der allgemeinſten Regeln, welche der Verſtand befolgt, läuft darauf hinaus, daß er das Gegebene als Erſcheinung eines Erſcheinenden denkt und dadurch auch mehrere Erſcheinungen mit einander verbindet, daß er ſie einem und demſelben Erſcheinenden

beilegt. Dadurch bekommen ſie nun wirklich eine ganz andere Bedeutung, als ſie bloß ſinnlich aufgefaßt an und für ſich haben. Es wird dadurch der Gedanke eines die Erſcheinungen Hervorbringenden zum Grunde gelegt, wenn auch noch ganz unbeſtimmt, alſo eines über den Erſcheinungen Stehenden, eines Überſinnlichen. Dies Anerkennen eines Überſinnlichen wird aber von unſern Gegnern gewöhnlich in die ſinnliche Auffaſſung der Erſcheinungen mit hineingezogen, welches denn dieſelbe verworrene Vorſtellung giebt von der ſinnlichen Empfindung, wie vorher von der Wahrnehmung des Überſinnlichen, als wenn nämlich nicht allein die Erſcheinung, ſondern auch das Erſcheinende empfunden würde.

Bei der unbeſtimmten Beziehung des Sinnlichen auf ein unbekanntes Überſinnliches bleibt jedoch das Denken des Verſtandes nicht ſtehen, wie man denen wohl nachweiſen kann, welche auch nur einigermaaßen den Begriff des Überſinnlichen gefaßt haben. Wir bleiben bei dem Fall ſtehen, welchen wir ſchon früher als Beiſpiel angeführt haben, bei dem Verſtändniß der Sprache. Wenn wir eine Rede verſtehen, ſo findet dabei zunächſt eine Thätigkeit des Denkens ſtatt, welche mit dem bloßen Ordnen der Erſcheinungen gar nicht verglichen werden kann. Wir könnten ſie die überſetzende Thätigkeit nennen, welche jedoch nicht aus einer Sprache in die andere überträgt, ſondern aus den äußern Zeichen der Sprache in die innern Vorſtellungen der Gedanken. Zu voreilig würde es nun allerdings ſein, wenn wir mit einer ſolchen Überſetzung ſchon das Ziel des Überſinnlichen erreicht zu haben glaubten; denn ſollten es eben nur ſinnliche Vorſtellungen ſein, in welche wir übertragen hätten, ſo würden wir damit nur eine ſinnliche Vorſtellung gegen die andere ausgetauſcht haben. Allein es möchte doch wohl eine Wahrſcheinlichkeit vorhanden ſein, daß, wenn es überhaupt überſinnliche Gedanken giebt, das Verſtehen des Verſtandes nicht allein darauf gehen werde Worte ſinnlicher, ſondern auch Worte überſinnlicher Bedeutung zu überſetzen,

und ſollte dies der Fall ſein, ſo würden wir ihn eben hiermit auf dem Geſchäfte ertappen, welches wir ihm zuzueignen beabſichtigen; er würde aus ſinnlichen Zeichen, denn ſo etwas ſind doch auf alle Weiſe die Worte, das Überſinnliche zu erkennen wiſſen. Was wir jetzt als Wahrſcheinlichkeit ausgeſprochen haben, das dürfen wir uns nicht ſcheuen als gewiß zu behaupten und nicht nur als etwas zuweilen Vorkommendes beim Verſtändniß der Sprache, ſondern als das, worauf das Streben zu verſtehen unter allen Umſtänden als auf ſein letztes Ziel ausgeht. Wer nur einigermaaßen das Geſchäft der Auslegung bei ſich bedacht hat, wird eingeſtehen müſſen, daß jene überſetzende Thätigkeit, welche aus der äußern Rede in die innere Vorſtellung überträgt, nur ein vorläufiges Werk für das richtige Verſtehen iſt. Es muß ſich demſelben das ſchwierigere Geſchäft zugeſellen die Worte und die Bedeutung derſelben im Sinne des Redenden aufzufaſſen. Nehmen wir auch den einfachſten Fall an, daß wir eine Rede nur deswegen hervorgelockt hätten, um eine Überlieferung der Thatſachen oder Erſcheinungen zu erhalten, ſo würden doch die Fragen nicht ausbleiben können, ob der Redende überhaupt, ob er ohne Einſchränkung in allen Stücken die Wahrheit überliefern wollte und in wieweit dieſer ſein Wille ſich frei erhalten konnte von mancherlei Störungen, welchen er in der Auffaſſung und in der Mittheilung der Erſcheinungen unterworfen ſein mochte, und ſo iſt in allen Fällen der Wille des Redenden und die Freiheit ſeines Willens der Punkt, auf welchen es beim Verſtehen der Rede ankommt. Nun aber pflegt ja von denen, welche ein Überſinnliches annehmen, anerkannt zu werden, daß eben in der Freiheit des Willens ein ſolches gefunden werde, und deswegen können wir auch davon durchaus nicht ablaſſen, daß der Verſtand darauf ausgehe das Überſinnliche zu erkennen. In dem Verſtehen der verſtändlichſten Zeichen, wie ſie in der Rede hervortreten, ausdrücklich gebildet zu dem Zwecke ſich mit Andern zu verſtändigen, übt er ſeine Kunſt am

leichteſten und am glücklichſten; aber auch alle andere Erſcheinungen kann er nur als Zeichen betrachten, in welchen ihm der innere Sinn des Erſcheinenden offenbar werden ſoll, eine hervorbringende Kraft, welche über den ſinnlichen Erſcheinungen ſteht und daher als ein Überſinnliches gedacht werden muß. Überall, müſſen wir nun wohl eingeſtehen, wird es dem Verſtande, ſolange er noch nicht zu völliger Reife gekommen, auch nicht gelingen ſeinen Zweck, die Erkenntniß des Überſinnlichen, zu erreichen, ſondern die Zeichen ſind oft ſchwer zu deuten, und ſo geſchieht es auch täglich ſelbſt beim Verſtändniß der Rede, daß uns der Wille des Redenden verborgen bleibt; allein überall iſt doch die Abſicht des Verſtandes darauf gerichtet, die ſinnlichen Hüllen zu durchbrechen und auf den Kern des Überſinnlichen vorzudringen. In dem Verkehr der Menſchen unter einander tritt dieſes Beſtreben des Verſtandes am offenbarſten hervor, und ohne Zweifel würde dieſer Verkehr alle ſeine Bedeutung verlieren, wenn wir nicht im Stande wären durch verſtändiges Nachdenken den Willen der Menſchen aus ihren Worten und Thaten zu entnehmen. Die Schwierigkeiten überſehen wir nicht; die Aufgabe mag auch nicht rein, ſondern nur annäherungsweiſe gelöſt werden können; aber es kommt uns bei dieſen Unterſuchungen gar nicht darauf an, wie weit ſie lösbar iſt auf dem gegenwärtigen Standpunkte, zu beſtimmen, ſondern nur, daß ſie vorhanden iſt und eine Aufgabe für den Verſtand.

Schwieriger wird es nun freilich ſein uns mit denen auseinanderzuſetzen, welche jede Erkenntniß des Überſinnlichen, ja wohl gar das Überſinnliche ſelbſt leugnen. Das, was wir Willen nennen, pflegen ſie nur als eine Wirkung des Sinnlichen zu betrachten, als eine Erſcheinung, welche aus andern Erſcheinungen hervorgehe und ſo wieder Erſcheinungen erzeuge, aber nicht als ein urſprünglich Erzeugendes über den Erſcheinungen ſtehe. Und ſo iſt es ihnen denn auch ganz geläufig den Verſtand nur als eine Umbildung der

Empfindung oder der ſinnlichen Vorſtellung anzuſehen. Wir müſſen jedoch bemerken, daß ſie ſchon damit eine Vorſtellungsweiſe verrathen, welche das Überſinnliche nicht ſowohl ausſchließt, als es nur mit dem Sinnlichen vermiſcht. Denn indem ſie den Willen hervorgehen laſſen aus andern Erſcheinungen, ſo wie aus ihm wieder andere Erſcheinungen hervorgehen ſollen, oder indem ſie den Verſtand als eine Umbildung betrachten, die hervorgehen ſoll aus ſinnlichen Empfindungen oder Vorſtellungen und andere Erſcheinungen des Denkens wiederum begründen, legen ſie immerzu den Begriff eines die Erſcheinung Hervorbringenden in die Erſcheinung und denken ſich das Sinnliche damit zugleich als das Überſinnliche, wenn anders das Hervorbringende ſeinem Begriffe nach höher ſteht als das Hervorgebrachte, was ſie wirklich zugeben, indem ſie das eine aus dem andern zu erklären ſuchen und mithin dem letztern eine höhere wiſſenſchaftliche Bedeutung beilegen als dem erſtern. Wir werden hierdurch darauf aufmerkſam gemacht, daß, obgleich einige von den Freunden der Sinnlichkeit den Begriff der urſachlichen Verbindung als eine Täuſchung verworfen haben, doch dieſer Begriff in ſeiner allgemeinſten Bedeutung gar nicht entbehrt werden kann, ſobald man auf eine wiſſenſchaftliche Erklärung ausgeht, wie ſich an ihrem eigenen Verfahren ſehr anſchaulich darthun läßt. Denn indem ſie die Täuſchung, in welcher wir über die urſachliche Verbindung ſein ſollen, nachzuweiſen ſuchen, beginnen ſie uns zu zeigen, wie wir durch unſere Vorſtellungen und durch die Verknüpfung derſelben unter einander getäuſcht werden, d. h. wie die Vorſtellungen Urſachen unſerer Täuſchung ſind. Sie verlegen dadurch die urſachliche Verbindung nur in uns, welche ſie als etwas außer uns Seiendes leugnen, und behaupten alsdann, ſie laſſe ſich gar nicht nachweiſen, als wenn wir nämlich und das in uns Vorkommende gar nichts wären. Ebenſo mögen nun auch wohl jene, welche Willen und Verſtand für Umbildungen der ſinnlichen Empfindung erklären, zu

behaupten unternehmen, daß wir gar keine Urſache und gar keinen Grund außer uns, ſondern nur ſinnliche Erſcheinungen zu erkennen vermöchten, ſie geſtehen aber durch ihre Erklärung ſelbſt zu, daß wir einen Grund der Erſcheinungen in uns, welche wir mit dem Namen des Willens und des Verſtandes bezeichnen, in den ſinnlichen Empfindungen zu finden vermöchten, und hieraus mag ihnen auch wohl die Gewohnheit ſtammen, daß ſie die ganze Reihe der ſinnlichen Erſcheinungen unter den einen Begriff des Ich bringen, weil ſie nämlich als eine Kette von Gründen und Folgen ſich darſtelle. Indem ſie nun aber auf ſolche Weiſe verfahren, müſſen wir behaupten, ſchließen ſie den Begriff des Überſinnlichen keinesweges aus, ſondern bringen ihn nur mit dem Begriffe des Sinnlichen in eine Vermiſchung, über deren Gültigkeit zu entſcheiden ſein würde. Denn die ſinnlichen Empfindungen, welche ſie als Grund des Verſtandes und des Willens ſetzen, würden nun zwar an ſich betrachtet ſinnlich ſein, indem ſie aber den in ſinnlicher Weiſe ſich entwickelnden Verſtand und Willen begründen ſollen, würden ſie als Gründe dieſer ſinnlichen Erſcheinungen, d. h. als etwas Überſinnliches, gedacht werden müſſen. Man erinnere ſich nur, daß wir unter dem Überſinnlichen gar nichts anderes verſtehen als das, was Grund des Sinnlichen iſt.

Fragen wir nun die Freunde der Sinnlichkeit weiter, warum ſie die überſinnlichen Gründe der verwickelten Erſcheinungen des Verſtandes und Willens aufſuchen, ſo wüßten wir in der That keine andere Antwort uns zu erſinnen, als eine ſolche, welche uns wieder auf den Verſtand zurückführen würde, weil doch nur dieſem die verwickeltern wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zugewieſen werden können, welche dieſer Anſicht nach darauf hinauslaufen, für die zuſammengeſetzteren Erſcheinungen die einfacheren Elemente zu finden, aus denen ſie hervorgehen. So wäre denn auch dieſe Lehre darin mit uns einverſtanden, daß der Verſtand das Geſchäft habe das Sinnliche aus ſeinen überſinnlichen Gründen zu

erklären. Sie betrachtet ihn zwar als eine Wirkung, welche aus einem Zuſammenfließen vieler Urſachen ſich ergeben hat, aber ſie läßt ſich dadurch nicht abhalten dieſer Wirkung auch wieder eine Rückwirkung zuzuſchreiben, die darauf ausgeht das in ihr Zuſammengefloſſene in ſeine einfachen Beſtandtheile wiederum aufzulöſen; gleichſam als wenn die Reihe der Wirkungen im Kreiſe herumlaufen und zuletzt eben dahin zurückkommen ſollte, von wo ſie ausgegangen war.

Und in Wahrheit nur in der Vorausſetzung eines ſolchen Kreislaufes würde dieſe Anſicht von der Ausbildung unſeres Denkens ſich und der Vernunft einigermaaßen genügen können. Denn weſentlich hat ſie zweierlei im Sinne: theils will ſie, wie ſchon angedeutet, die zuſammengeſetzten Ergebniſſe unſeres Denkens aus ihren einfachen Elementen erklären, theils will ſie die Reihe der Folgen in unſerer Seele auf ihren erſten Urſprung zurückführen; beide Zwecke aber vereinigt ſie dadurch mit einander, daß ſie die erſten Anfänge zugleich als die einfachen Elemente betrachtet. In dieſem Lichte erſcheinen ihr die Empfindungen oder die ſinnlichen Eindrücke, von welchen ſie alles Denken ableitet. Wenn ſie nun den letzten Zweck genügend verfolgen wollte, ſo würde ſie unfehlbar das Denken wieder auf ſeinen erſten Anfang zurückführen und den Verlauf deſſelben als einen vollendeten Kreis beſchreiben müſſen. Allein hierbei ergiebt ſich nun eine doppelte Schwierigkeit. Der Verſtand will bei den ſinnlichen Eindrücken oder Empfindungen ſich nicht feſthalten laſſen, und die ſinnlichen Eindrücke wollen ſich nicht als ein Einfaches darſtellen. Denn, was das Erſte iſt, die ſinnlichen Eindrücke ſind doch etwas in uns Entſtehendes, und da bleibt nun die Frage nicht aus, wie ſie entſtehen und was der Grund ihres Entſtehens. Zu dieſer Frage haben die Freunde des Sinnlichen eine verſchiedene Stellung angenommen, indem ſie dieſelbe entweder für unbeantwortlich erklärten oder ſie zu beantworten ſuchten. Schlugen ſie den letzten Weg ein, ſo mußten ſie ihrer Denkweiſe nach etwas anderes

Sinnliches als den Grund unſerer ſinnlichen Empfindungen betrachten, etwas anderes Sinnliches aber außer uns, weil die ſinnliche Empfindung in uns der Anfang unſeres Denkens ſein ſoll. Dies ſtimmt damit überein, daß die Empfindungen ſinnliche Eindrücke genannt werden, Eindrücke natürlich, welche von außen in uns gemacht werden. Verfolgt man jedoch weiter die Vorſtellung eines ſolchen Sinnlichen außer uns, ſo ergiebt ſich alsbald, wie ſchwankend und willkürlich ſie ihrer Natur nach iſt. Denn da wir eingeſtandenermaaßen nur von unſern Empfindungen und ihren Erzeugniſſen etwas wiſſen ſollen, ſo laſſen ſich nur Vermuthungen über die Gründe der Empfindung vor der Empfindung bilden, welche weſentlich nur darin von einander ſich unterſcheiden könnten, daß die eine geeigneter wäre, als die andere, das in der Empfindung Vorhandene zu erklären. Mögen nun aber auch dieſe Vermuthungen ausfallen, wie ſie wollen, auf jeden Fall ſetzen ſie eine doppelte Natur jener Gründe der Empfindungen; denn theils fließen ſie aus der Neigung alles auf das Sinnliche zurückzuführen, weswegen auch die Gründe des Sinnlichen noch etwas Sinnliches an ſich tragen ſollen, theils ſollen ſie Gründe des Sinnlichen ſein und nehmen daher eine überſinnliche Bedeutung an. Beiſpiele hiervon ſind die kleinen untheilbaren Körperchen, ſeien ſie ohne ſinnliche Beſchaffenheit oder mit ſolcher behaftet, welche als Gründe der ſinnlichen Eindrücke betrachtet worden ſind; denn als Körper ſind ſie freilich ſinnlich, ſofern ihnen aber eine undurchdringliche und untheilbare Subſtanz und eine Kraft ſich oder Anderes zu bewegen, ſofern ihnen wohl gar Unvergänglichkeit beigelegt wird, ſofern ſind ſie überſinnlich; denn niemand wird doch ſagen wollen, daß die Undurchdringlichkeit, Untheilbarkeit oder Unvergänglichkeit eines Dinges empfunden werden könnte, ſo wie auch weder die Subſtanz, noch die Kraft empfunden werden kann, ſondern nur ihre Wirkungen können empfunden werden. Die zuletzt angeführten Vorausſetzungen kehren aber in allen Ver-

muthungen wieder, welche man von den Gründen der Empfindung außer uns bilden kann. Daher tritt auch hier wieder der Verſtand, welcher nach den Gründen der Empfindung forſcht, als die Fähigkeit hervor das Überſinnliche zu denken, nur daß in dieſen Vermuthungen freilich das Überſinnliche nicht rein, ſondern mit dem Sinnlichen vermiſcht erſcheint. Sicherer iſt es nun freilich wohl ſolcher Vermuthungen ſich zu enthalten, aber alsdann bleibt unſern Gegnern nichts anderes übrig, als die Frage nach dem Urſprunge der Empfindungen als unbeantwortlich zurückzuweiſen. Damit aber öffnet ſich ein unvermeidlicher Skepticismus, welcher ohne Rückhalt alle wiſſenſchaftliche Erkenntniß ausſchließt. Zuvörderſt verkündet er ſich darin, daß ausdrücklich anerkannt wird, der Grund aller unſerer Vorſtellungen und Gedanken laſſe ſich nicht bis auf ein Letztes verfolgen; ſobald wir im auflöſenden Verfahren bei den erſten Anfängen angekommen, bleibe uns die Frage zwar noch übrig, woher ſie entſtanden, aber dieſe Frage werde vom Verſtande zwar aufgeworfen, aber nicht beantwortet, wobei denn wohl zugegeben werden müßte, daß der Verſtand das Überſinnliche erkennen wolle, aber doch nicht könne, ganz ſo wie der Skepticismus auch ein Überſinnliches als möglich, aber nicht als erkennbar zugiebt. Aber alsdann weiter möchten nun vielleicht die Anhänger dieſer Denkweiſe zu ihren Gunſten anführen, daß ſie doch eine gewiſſe, wenn auch nicht vollendete Wiſſenſchaft uns gewähre, nämlich die Erkenntniß von der Entſtehung unſerer Vorſtellungen und Gedanken, und damit wären wir in unſerer Einſicht nicht wenig gefördert, daß wir zurückgeführt worden auf die erſten Elemente alles Zuſammengeſetzten. Allein wie denn gefördert oder weitergeführt? Erkennen wir doch genau, wie die Sachen ſtehen. Nicht weitergeführt werden wir in dieſer Weiſe, ſondern nur zurückgeführt. Das, was urſprünglich in unſerer Empfindung war, haben wir wiederkannt; wir haben gelernt, daß wir mit allen unſeren Gedanken nichts weiter vermögen, als zurück-

zugehen auf die Wahrheit der Empfindungen, d. h. auf ihr Vorhandenſein. Womit wir anfingen, damit beſchließen wir auch. Es iſt ein thörichter Wahn weiter etwas zu wollen, als nur dies, zu erkennen, daß wir nur Empfindungen wiſſen, wiſſen, daß Erſcheinungen ſind. Daß der Verſtand bei den ſinnlichen Empfindungen ſich nicht feſthalten laſſen will, das ſoll zwar nicht geleugnet werden, aber dieſer ſein Wille iſt ſeine Thorheit, welche jemand erklären mag, wie ſie aus den ſinnlichen Empfindungen in ihm zuſammengefloſſen.

Es bleibt noch das Zweite zu unterſuchen übrig, wie die ſinnlichen Empfindungen auch als etwas Einfaches ſich nicht darſtellen wollen. Schon früher wurde bemerkt, daß ſie nach der Anſicht, welche wir prüfen, eine doppelte Seite haben und theils als ſinnlich, theils als überſinnlich gedacht werden, jenes ſofern ſie ſinnlich aufgefaßt werden, dieſes ſofern ſie Grund ſpäterer ſinnlicher Vorſtellungen oder Verſtandesthätigkeiten werden. Hieraus würde nun an ſich noch keine Zuſammengeſetztheit der Empfindungen folgen, wenn jede Empfindung ganz das eine oder das andere wäre, ſondern nur zwei verſchiedene Seiten, welche ſie der wiſſenſchaftlichen Betrachtung darböten; allein bei näherer Unterſuchung ergiebt ſich, daß ſie nicht eine jede ganz zugleich ſinnlich und überſinnlich ſind, ſondern das letztere ſind ſie nur zum Theil, ſofern ſie nämlich in die ſpätere Vorſtellung oder in die ſpätere Verſtandesthätigkeit übergehen, welches immer nur theilweiſe geſchieht. Dies wird von unſern Gegnern ohne Schwierigkeit erkannt, indem ſie behaupten, daß nur Spuren oder Ähnlichkeiten der urſprünglichen Empfindung in die ſpätere Vorſtellung übergehen, ſo daß alſo ein Theil der Empfindung übergehen will, ein anderer dagegen überzugehen ſich ſträubt. Nur in dem erſtern würde der überſinnliche Grund der zu erklärenden Vorſtellungen oder Gedanken zu ſuchen ſein. Dieſe beiden Beſtandtheile der Empfindungen pflegen nun von den Freunden des Sinnlichen ſelten genauer beſtimmt zu werden; wir aber finden

darüber folgende weſentliche Beſtimmung. In jeder Empfindung kommt zweierlei vor, theils etwas, was nur auf die Stimmung des Augenblicks deutet und was daher auch nur für den Augenblick feſtgehalten werden kann, theils etwas anderes, was in der Folge der Empfindungen als ein Beſtändiges ſich erweiſt. Beide Elemente aber werden nur dadurch von einander abgeſondert, daß eine Vorſtellung ſich bildet von einem Gegenſtändlichen, ſei es eines Innern, ſei es eines Äußern, indem dieſes Gegenſtändliche als das angenommen wird, was in einer Folge der Empfindungen immer wieder, wenn auch nicht in völliger Einerleiheit, ſo doch in ähnlicher Weiſe als daſſelbe ſich darſtellt, während dagegen ein beſtändig veränderliches Element der Empfindung zu einer ſolchen Vorſtellung des Gegenſtändlichen ſich nicht bilden will. Dieſes letztere pflegen wir daher auch wohl das rein Subjective, das erſtere dagegen das Objective zu nennen. Wenn z. B. eine Empfindung mit einem Schmerz in uns vorkommt, ſo will dieſer Schmerz nicht bleiben, und wenn die Empfindung auch ihre Spur in der Vorſtellung zurückläßt, ſo verſchwindet doch der Schmerz, welcher mit ihr verbunden war, und nur die Vorſtellung des Schmerzes bleibt zurück. Ein ſolches rein Subjectives aber iſt mit einer jeden Empfindung bald in größerem, bald in geringerem Grade verbunden. Sollte nun dieſer Unterſchied anerkannt werden, ſo würde die Frage ſein, wovon und worauf er ausgehe. In der Empfindung ſelbſt wird er nicht gemacht, ſonſt müßte die Empfindung ſich von ſich ſelbſt unterſcheiden; erſt in ihrer Beziehung auf die Vorſtellung tritt er hervor, indem ſie das rein Subjective des Augenblicks fallen läßt und nur das Objective in ſich herübernimmt. Nun hat man wohl geſagt, die Empfindungen bewirkten dieſe Unterſcheidung unter einander, indem die ſpätern Empfindungen von den frühern nur das übernähmen, was ihnen ſelbſt gleichartig iſt; aber das Irrige dieſer Behauptung liegt zu Tage. Denn ſollte damit geſagt ſein, die ſpätern Empfin-

dungen nähmen nur das aus den frühern in ſich auf, was in ihnen ſelbſt enthalten wäre, ſo würden ſie dadurch um nichts reicher werden, ja ſie brauchten es gar nicht aufzunehmen, ſondern ſie hätten es ſchon ihrer Natur nach, und ſie würden alsdann auch gar nichts davon wiſſen, daß ſie von jenen etwas angenommen hätten; ſollte aber unter dem Gleichartigen etwas verſtanden werden, was zwar ähnlich, aber doch verſchieden wäre in beiden Empfindungen, der frühern und der ſpätern, ſo würde die Frage nicht umgangen werden können, wie die ſpätere Empfindung das nicht in ihr Enthaltene, das Ungleiche in der frühern ähnlichen Empfindung empfinden und in ſich unterſcheiden könnte. Es iſt alſo wohl offenbar, daß hierbei etwas anderes vorgeht, als eine Vergeſellſchaftung der Empfindungen unter einander durch ſich ſelbſt. Gehen wir etwas mehr in das Einzelne der Vorſtellungen ein, ſo werden wir überall anerkennen müſſen, daß es nur der Begriff eines Gegenſtandes iſt, welcher ſelbſt das Verſchiedenartigſte der Empfindungen vereinigt. Sogar bei den ſogenannten abſtracten Vorſtellungen findet dies ſtatt. Die Vorſtellung der Farbe faßt nur deswegen ſehr verſchiedene Empfindungen in ein Bild zuſammen, weil damit die Empfindungen eines und deſſelben Sinnesorgans bezeichnet werden ſollen, und es iſt daher der Begriff dieſes Sinnenorgans, welcher in dieſem Falle die ſinnlichen Verſchiedenheiten verbindet. Bei ſolchen abſtracten Vorſtellungen verbirgt ſich jedoch die Thätigkeit des Denkens, welche unabhängig von der ſinnlichen Empfindung hierbei ſtattfindet, weil die Gegenſätze, welche in der Vorſtellung verbunden werden, durch ſinnlich darſtellbare Übergänge in das Unendliche ſich vermitteln laſſen. Viel entſchiedener äußert ſie ſich in der Bildung der ſogenannten concreten Vorſtellungen. Wenn wir die bunten Farben eines Vogels oder die ungleichartig geſtalteten Glieder eines Thieres zu einer Vorſtellung vereinigen, ſo geſchieht es nur, weil wir alle dieſe höchſt verſchiedenen ſinnlichen Eindrücke einem und demſelben Gegen-

ſtande beilegen, und es kann wohl geſagt werden, daß die ſinnlichen Empfindungen uns eine Anleitung geben zur Bildung dieſer Vorſtellung, aber nicht, daß ſie durch ihre von ſelbſt unter ihnen vorgehende Verſchmelzung ſich erzeugen. Dieſer Gedanke des Gegenſtändlichen aber, wofür man alsdann auch die Begriffe des Dinges, der Subſtanz und ähnliche zählen kann, ſo wie anerkannt werden muß, daß er nicht ein Erzeugniß iſt, welches aus der natürlichen Vergeſellſchaftung der Vorſtellungen unter einander hervorgeht, ſondern daß er vielmehr dieſe Vergeſellſchaft erzeugen hilft, ſo muß auch zugegeben werden, daß er nicht ein Sinnliches, ſondern daß er ein Überſinnliches uns darſtellt. Wie oft ſoll das unzähligemal ſchon Geſagte wiederholt werden? Gegenſtände, Dinge, Subſtanzen werden nicht empfunden; nur Empfindungen werden empfunden; die Gegenſtände, auf welche dieſe Empfindungen bezogen werden, denkt man hinzu, indem man die Empfindungen als Erſcheinungen betrachtet, ſei es als Erſcheinungen des Ich oder irgend eines andern Gegenſtandes. Selbſt wenn die Empfindungen zum Gegenſtande unſeres Denkens gemacht werden, geſchieht es nur dadurch, daß man ſie nicht empfindet, ſondern denkend auf einen überſinnlichen Gegenſtand bezieht, in welchem ſie ſelbſt überſinnliche Momente ſind. Man hat dagegen wohl erinnert, daß dieſer Gedanke eines Gegenſtandes, einer Subſtanz nur ein ganz dunkler Gedanke ſei, weil man nicht zu ſagen wiſſe, worin der Gegenſtand beſtehe, wenn man ihn nicht wieder nur durch die Sammlung der Erſcheinungen erklären wollte, aus welcher ſein Gedanke ſich uns herausgebildet habe. Aber mag es ſein, daß darin nichts Beſtimmtes nachgewieſen werden kann, ſo iſt der Gedanke doch vorhanden und bezeichnet uns ein Überſinnliches, welches die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen zuſammenhält und begründet.

Alſo in der Weiſe, in welcher die Freunde des Sinnlichen unſer Denken zu erklären ſuchen, läßt ſich weder das

Ziel der Wiſſenſchaft, welches ſie ſich ſelbſt ſtecken, erreichen, noch den Begriff des Überſinnlichen vermeiden, welchen ſie ſcheuen. Sie erreichen ihr Ziel nicht, denn indem ſie als das Letzte, auf welches alles Denken zurückgeführt werden müſſe, und als das Einfache, aus welchem alles Denken ſich zuſammenſetze, die Empfindungen betrachten, müſſen ſie doch bei genauerer Unterſuchung zugeben, daß die Empfindungen nicht der erſte Urſprung ſind, ſondern ſo wie ſie entſtehen, ſo einen Grund ihres Entſtehens vorausſetzen; daß auch die Empfindungen nicht ein Einfaches ſind, ſondern aus einem Subjectiven und Objectiven ſich zuſammenſetzen. Sie wiſſen auch den Begriff des Überſinnlichen nicht zu vermeiden; denn das Objective, welches in der Vorſtellung feſtgehalten werden ſoll zur Erkenntniß des Gegenſtandes, läßt ſich nur dadurch von dem Subjectiven abſondern, daß eben ein Gegenſtand gedacht wird, welcher den Empfindungen zum Grunde liegt und in ihnen ſich offenbart, und zwar vermittelſt der Empfindungen, aber nicht von den Empfindungen, ſondern vom Verſtande gedacht wird, als ein Überſinnliches. So ſtellt ſich auch in dieſem Gange der Unterſuchung das Ergebniß heraus, daß der Verſtand das Überſinnliche zu erforſchen ſtrebe. Selbſt die Freunde der Sinnlichkeit können es nicht verleugnen; ihre eigene Forſchung führt ſie darauf. Sie können nur zweifeln, ob es erforſcht werden könne, und dies möchte freilich als ein ſchwierigeres Geſchäft erſcheinen, ihnen nachzuweiſen, daß ein ſolches wirklich erkannt werde. Um ihnen dies nachzuweiſen, würden wir ſie auffordern müſſen der Richtung des Forſchens ſich hinzugeben, in welcher es erkannt wird. Da ſie aber in Allem nur das Sinnliche zu ſehen gewohnt ſind, wie denn in aller Entwicklung des Denkens ein ſolches gefunden werden kann, ſo würde die Nachweiſung einer wirklichen Erkenntniß des Überſinnlichen für ſie nur dadurch gelingen können, daß man ihrer ganzen Denkweiſe eine andere Richtung gäbe.

Hiermit wäre im Weſentlichen geleiſtet, was wir uns

zuerſt feſtzuſtellen vorgenommen hatten, daß unſer Denken von einem Gegebenen, ſei es von einem Angeborenen oder Angeſchaffenen oder ſonſt wie Angekommenen, ſo doch immer von einem ſinnlich Vorhandenen ausgehe, aber daran auch unumgänglich der Gedanke eines Überſinnlichen ſich anſchließe, und daß dieſer Gedanke das Beſtreben in ſich ſchließe das ſinnlich Gegebene zu verſtehen, es als ein Zeichen zu deuten und auf ſeinen Grund oder ſeine Gründe zurückzuführen durch eine Thätigkeit des Verſtandes. Wir würden nun ſogleich in der Unterſuchung fortfahren können, um zu beſtimmen, wie das Überſinnliche gedacht werden müßte, wenn nicht ein Paar Bemerkungen ſich uns aufdrängten bezüglich auf ſehr verbreitete Vorſtellungen über das Sinnliche und das Überſinnliche, welche ſchon hier eine Berichtigung erfahren können und vor allem weitern Fortſchreiten verlangen.

Was das Überſinnliche betrifft, ſo mag es wohl Manchem geſchienen haben, als würde ſein Begriff von uns in einer gar zu niedern Region des Denkens geſucht oder gefunden, wenn wir in dem Verſtehen der Sprache eine Erkenntniß deſſelben vorausſetzten oder ſogar den Freunden des Sinnlichen dadurch begegnen zu können glaubten, daß ſie die Empfindung als einen Grund der ſinnlichen Vorſtellung und mithin als ein Überſinnliches in ſich enthaltend betrachteten oder auch in dem Gedanken eines Gegenſtändlichen, einer Subſtanz ein Überſinnliches vorausſetzten. Die Verwunderung aber hierüber würden wir nur daraus ableiten können, daß eine voreilige Vorſtellung von dem Überſinnlichen ſich feſtgeſetzt und weit herum ſich verbreitet hat. Je weniger man einer Erkenntniß deſſelben ſich bewußt war, um ſo mehr mußten natürlich die, welche es annahmen, in Phantaſien über daſſelbe ſich ergehen, und es ſtand ihnen ſomit frei es in das Schönſte ſich auszumalen und in der weiteſten Ferne auszubreiten. So iſt es geſchehen, daß ihre Einbildungen es der Welt, in welcher wir leben, faſt ganz entrückt haben. Sie haben ſich eine andere Welt gebildet,

die Welt des Überſinnlichen, welche ſie verehren; dieſe Welt dagegen, welcher wir angehören, verdammen ſie als eine rein ſinnliche Welt, als eine Welt von nichts als Erſcheinungen erfüllt. Oder wenn ſie doch noch etwas an dieſer Welt zu loben fanden, als der überſinnlichen Wahrheit theilhaftig, ſo nannten ſie es etwa den Geiſt oder die Vernunſt oder die Freiheit, wußten ihm aber in der That keine ſchickliche Stelle in dieſer Welt auszumitteln, ſondern dachten es ſich wie einen Fremdling, wie eine unpaſſende Einſchaltung unter allen dieſen ſinnlichen Dingen und Erſcheinungen. Was wäre nun wohl eine ſolche rein ſinnliche Welt, eine Welt beſtehend nur aus Erſcheinungen? Ein bloßes Product, ein rein Hervorgebrachtes; denn dies iſt die Erſcheinung. Was wäre dagegen die überſinnliche Welt, welche von dieſer ſinnlichen Welt völlig abgetrennt für ſich beſtände? Sie würde als ein Grund gedacht werden, welcher nichts begründete, wenigſtens das nicht, was ſie ihrem Begriffe nach begründen ſoll, das Sinnliche. Beide Welten, indem man ſie von einander trennt, ſinken zu leeren Schemen herab, die ſinnliche, indem ſie zu einem reinen Producte ohne lebendige Kraft in ihr gemacht wird, die überſinnliche, indem auch ſie nichts hervorbringen, ſondern in unthätiger Kraftloſigkeit verharren ſoll. Oder will jemand denn doch in dieſer ſinnlichen Welt eine Kraft der Freiheit als etwas Überſinnliches zugeben, ſo möge er ſich daran erinnern, daß er ihr auch einen durchgreifenden Zuſammenhang mit dem Sinnlichen zu geben habe und ſie nicht als etwas Fremdartiges in dieſer Welt ſetze, welcher überall geziemt die Verbindung ihrer Glieder in ſich zu bewahren. Vor ſolchen vagen Bildern der Phantaſie kann man nur dadurch ſich ſchützen, daß man den Begriff des Überſinnlichen in ſeiner wiſſenſchaftlichen Bedeutung feſthält. Was er ſagen will, ſpricht deutlich das Wort aus, welches zu ſeiner Bezeichnung erfunden worden. Falſch würde es gedeutet werden, wenn jemand ſagen wollte, das Über=dem=Sinnlichen ſei auch außer dem Sinnlichen,

denn von einem ſolchen räumlichen Über hat es nicht ſeine Entſtehung, ſondern, wie ſchon geſagt, in wiſſenſchaftlicher Forſchung müſſen wir das über ein Anderes hinausſetzen, was dieſes Andere uns erklärt, den Sinn deſſelben und den Grund ſeiner Entſtehung uns ergiebt. Denn dieſe beiden ſind eins, der Sinn eines Daſeins und der Grund, weswegen es geworden. Nun wird aber niemand anders urtheilen können, als daß der Grund eines Daſeins in dieſem Daſein ſelbſt enthalten iſt, denn indem er dieſes Daſein begründet, muß er demſelben gegenwärtig ſein, nicht nur in irgend einem Theile, ſondern ganz und gar, das ganze Daſein von Anfang bis zu Ende durchdringend, denn ſoweit er der Grund iſt, ſo weit bringt er es hervor. Und ebenſo wird niemand anders urtheilen können, als daß der Sinn eines Daſeins in dieſem ſelbſt liegt und auf keine Weiſe von ihm getrennt werden kann. Demnach läßt auch das Überſinnliche von dem Sinnlichen ſich nicht trennen. Es iſt nahe genug; es iſt in allen Regungen der Welt, den kleinſten, wie den größten, denn keine derſelben iſt, ohne ihren Grund in ſich zu haben. Man wird wohl zugeben müſſen, daß in dem Werden dieſer Welt Sinnliches und Überſinnliches gar nicht auseinanderfallen, indem das Werden nur als ein Hervorgebrachtes gedacht werden kann, in welchem das Hervorbringende ſich thätig erweiſt, und alsdann auch wieder, indem das Gewordene weiter Einfluß gewinnt auf die ſpätern Hervorbringungen, ihm ſelbſt, ſofern es dies thut, die Bedeutung eines Hervorbringenden und eines Überſinnlichen zukommen muß.

Vor allem iſt das weitverbreitete Vorurtheil zu beſeitigen, daß es Dinge oder Subſtanzen rein ſinnlicher Art gebe. Wer eilich ein Geſchöpf ſich denken könnte, ein reines Geſchöpf, welches nicht in eigener Thätigkeit ſein Geſetztſein ſich aneignete, der würde etwas rein Sinnliches ſich gedacht haben, aber er hätte auch nicht ein Ding, ſondern nur eine Erſcheinung gedacht, und zwar weſſen Erſcheinung ſonſt, als die Erſcheinung Gottes? Er würde ſich rühmen können,

daß ihm Gott unmittelbar erſchienen wäre in Zeichen, welche durch kein Mittelglied hindurchgehend ihn offenbart hätten. Allein ſo gut oder böſe iſt es uns nicht geworden, ſondern Gott offenbart ſich uns immer nur in menſchlichen oder in weltlichen Geſtalten, d. h. in Erſcheinungen, welche zunächſt ſeinen Geſchöpfen beigelegt werden müſſen. In dieſen aber haben wir alsdann auch immer ein Überſinnliches anzuerkennen. Man beſinne ſich nur, was der Ausdruck ſinnlich bedeute. Er bezeichnet doch nur das, was in ſinnlicher Empfindung uns zum Bewußtſein kommt. Daher iſt auch kein Ding ſinnlich an und für ſich. Sollte es jetzt noch nöthig ſein daran zu erinnern, was ſchon unzähligemal von Skeptikern, kritiſchen und andern Philoſophen auseinandergeſetzt worden iſt, daß die Dinge nicht ſüß oder bitter ſind, nicht Farbe, noch Ton haben, ſondern daß Süße und Bitterkeit, Farbe und Ton und alle andere ſogenannte ſinnliche Beſchaffenheiten nur Erſcheinungen ſind, in welchen die Dinge uns vorkommen? Die Dinge ſtellen ſich uns ſinnlich dar, weil wir Sinne haben, um die Zeichen ihres Daſeins aufzufaſſen; es iſt aber eine faſt kindiſche Verwechslung, wenn wir ohne Weiteres das den Dingen beilegen, was ſie in uns nur hervorbringen. Der Satz, daß etwas ſüß ſei, bedeutet nichts anderes, als daß etwas uns den ſüßen Geſchmack errege, und ſo iſt es mit jedem Satze beſchaffen, der einem Dinge eine ſinnliche Beſchaffenheit beilegt. In dieſen Sätzen iſt eine Übertragung deſſen, was in uns hervorgebracht worden, auf das, was als das Hervorbringende angeſehen wird. Ein Ding alſo als ein ſinnliches betrachten heißt nichts anderes, als ſeine Beziehung zu dem ſinnlich Empfindenden auffaſſen. Wir wollen zugeben, daß in dieſer Beziehung Dinge ſinnlich genannt werden mögen, aber man muß nicht glauben, damit etwas anderes als nur eine Beziehung der Dinge ausgeſprochen zu haben. Das Sinnliche daher ſeiner wahren Bedeutung nach iſt nur in den empfindenden Weſen; es iſt zunächſt die Empfindung, welche in ihrer weiteren Fortpflan-

zung alsdann auch über die Vorſtellung ſich und das Sinnliche ausbreitet. Daher ſteht denn auch dem Sinnlichen der Verſtand gegenüber, welcher ebenſo wie das Sinnliche nur in dem empfindenden Weſen iſt, und ſo wie das Sinnliche die Zeichen der Dinge umfaßt, ſo umfaßt der Verſtand die Deutung dieſer Zeichen, welche er damit beginnt, daß er einen hinter den ſinnlichen Erſcheinungen verborgenen Sinn derſelben vorausſetzt und damit das Gebiet des Überſinnlichen ſich eröffnet.

Hiermit iſt denn freilich die Erkenntniß des Überſinnlichen noch nicht gewonnen, ſondern das Sein deſſelben iſt nur anerkannt und dem Verſtande das Geſchäft übertragen worden, das, was es iſt, zu ſuchen. Solange wir nur wiſſen, daß es das Überſinnliche iſt, wiſſen wir nur ſein Verhältniß zum Sinnlichen, ſein Begriff iſt ſonſt aber noch ganz unbeſtimmt. Wenn daher auf dieſer Stufe der Unterſuchung eine Unterſcheidung in dem Gebiete des Überſinnlichen gemacht wird unter der Vorausſetzung einer überſinnlichen Welt, welche ebenſo viele unterſcheidbare Gegenſtände umfaßt, als die ſinnliche: ſo kann man die Unterſchiede auch nur in Beziehung auf das Sinnliche faſſen. Daher geſchieht es, daß wir die überſinnlichen Dinge dennoch nach ſinnlichen Merkmalen uns beſtimmen; wir merken es uns an den ſinnlichen Vorſtellungen, welche es erregt, an den ſinnlichen Zeichen, welche uns zu ſeiner Erkenntniß führen ſollen, obwohl wir wiſſen können, daß ſolche ſinnliche Merkmale an ihm nur für uns vorhanden ſind. Dies ſind Vermiſchungen des Überſinnlichen mit dem Sinnlichen, welche wir nicht vermeiden können, ſolange wir das Überſinnliche noch nicht vollſtändig erkannt haben; denn ſo lange müſſen wir die ſinnlichen Zeichen deſſelben feſthalten, aus welchen wir es erkennen ſollen, obgleich wir dabei nicht vergeſſen ſollen, daß die wahren Merkmale des Überſinnlichen anderer Art ſein müſſen. So merken wir uns einen Menſchen an ſeiner ſinnlichen Erſcheinungsweiſe, obwohl wir wiſſen, daß er etwas

anderes iſt, als dieſe Erſcheinungsweiſe. Daher geſchieht es, daß wir vielleicht nirgends das Überſinnliche außer Vermiſchung mit dem Sinnlichen denken, indem wir immer noch in dem Proceſſe des Denkens begriffen ſind, welcher den ſinnlichen Zeichen ihre überſinnliche Bedeutung zu entlocken ſucht.

II. Das Wahre des Körpers und des Geiſtes und die Wechſelwirkung zwiſchen beiden.

Indem eine Empfindung oder ein Zuſammenfluß von Empfindungen zur ſinnlichen Vorſtellung ſich bildet, iſt auch immer ſogleich der Gedanke eines überſinnlichen Gegenſtandes dabei. Solange der Gedanke des Gegenſtandes zu keiner Beſtimmtheit gekommen iſt, nennen wir die Beziehung der ſinnlichen Vorſtellung auf den unbeſtimmten Gegenſtand eine Wahrnehmung. Wir müſſen darauf achten, daß die ſinnliche Vorſtellung ohne dieſe Beziehung gar nicht in unſerem Bewußtſein vorkommt, daß ſie alſo ſogleich zur Wahrnehmung ſich geſtaltet, welche ſchon den Gedanken des Verſtandes an das Überſinnliche in ſich ſchließt, wiewohl in ganz unbeſtimmter Weiſe. Wenn wir die Vorſtellung der Farbe faſſen, denken wir auch ſogleich an das Farbige. Der Grund, warum wir dieſe beiden Elemente der Wahrnehmung, die ſinnliche Vorſtellung und den Gedanken des Verſtandes an den Gegenſtand, von einander unterſcheiden, liegt nur darin, daß wir das Gegebene in unſerem Bewußtſein nicht mit dem vermiſchen dürfen, was durch unſere eigene Thätigkeit, durch die Thätigkeit unſerer Vernunft dazugethan wird. Unſere Vernunft will wiſſen, d. h. in Beziehung auf das Gegebene, ſie will nicht allein daſſelbe auffaſſen, ſondern ſie will es verſtehen. Dazu iſt der erſte Schritt, daß ſie die gegebene ſinnliche Vorſtellung von dem Gegenſtande unter-

ſcheidet, welcher ſie giebt und welcher, ſofern er ſie giebt, als der überſinnliche Grund des Sinnlichen gedacht werden muß.

Dieſe Unterſcheidung, welche wir machen, zwiſchen dem, was uns in unſerer Wahrnehmung gegeben iſt, und dem, was in eigener Thätigkeit von uns hinzugethan wird, konnte allerdings von denen angefochten werden, welche auch unſere Empfindungen und ſinnlichen Vorſtellungen als Producte unſerer Einbildungskraft anzuſehen gewohnt ſind. Allein auch gegen ſie läßt unſere Unterſcheidung ſich rechtfertigen von einer tiefern Betrachtung aus, welche ſchon früher von uns eingeleitet worden und an welche wir daher nur zu erinnern brauchen. Geſetzt auch wir ſelbſt brächten unſere Vorſtellungen hervor, ſo wird doch nicht geleugnet werden können, daß wir in dieſem Hervorbringen unſerer eigenen Thätigkeit uns nicht bewußt ſind, daß wir vielmehr von einer uns inwohnenden Natur oder, wenn dieſe Formel beliebter ſein ſollte, von einem nothwendigen Geſetze dazu beſtimmt werden ſie hervorzubringen, und auch in dieſem Falle würde zu unterſcheiden ſein zwiſchen dem, was in unſerer Wahrnehmung unwillkürlich und unbewußt ſich uns erzeugt, und was wir in eigener und bewußter Thätigkeit dazu hinzufügen. Wollte man uns auch noch entgegnen, daß dieſe Thätigkeit, in welcher wir den Gegenſtand zur Vorſtellung hinzudenken, ebenfalls nach einem Geſetze und nicht willkürlich von uns geſchehe, und daß die Wenigſten ſie mit Bewußtſein des Zwecks übten oder ihrer eigenen Thätigkeit hierin ſich bewußt würden: ſo ſtände doch das Geſetz, nach welchem dieſes Hinzudenken geübt wird, von dem andern Geſetze, nach welchem die Vorſtellung ſich bildet, ſehr merklich zu unterſcheiden. Denn theils müſſen wir ſagen, daß in der That das Hinzudenken des Gegenſtandes gar nicht ſo ſehr ohne Bewußtſein des Zwecks und der eigenen Thätigkeit im Denken, als man wohl annimmt, zu geſchehen pflege, ſondern man weiß wohl, daß der Gegenſtand erkannt werden ſoll und als das

zu Erkennende von uns gedacht werde, theils werden ſelbſt die blödeſten Augen nicht verkennen, daß wenigſtens der Philoſoph mit leichter Mühe zu der vollkommenen Einſicht über dieſes Geſetz des Hinzudenkens gelangen könne, welches ſehr einfach und überall daſſelbe iſt, während es ihm ſehr ſchwer werden dürfte auch das andere Geſetz zu durchſchauen, nach welchem die ſinnlichen Vorſtellungen ſich ihm bilden, ein Geſetz, in welches das Unregelmäßigſte, der ſcheinbar zufällige Wechſel der Empfindungen eingeſchlungen iſt. Solange nun dieſes Geſetz nicht durchſchaut iſt, ſo lange müſſen wir alsdann behaupten, ſind auch alle unſere ſinnlichen Vorſtellungen für uns nur etwas, was uns geſchieht, ohne daß wir wüßten, wie es uns ankommt, und mithin Zeugen einer unleugbaren Beſchränktheit, in welcher wir uns befinden. Dieſe Beſchränktheit aber ſetzt ein Beſchränkendes voraus, mögen wir daſſelbe ein Geſetz oder eine Natur, unter welchen wir ſtänden, oder ſonſt wie nennen, welches aber unſtreitig der Vernunft nicht angehört, die ſchon Wirklichkeit in uns gewonnen hat; denn die in uns wirkliche Vernunft ſetzen wir ſelbſt, und wiſſen von ihr, daß wir ſie ſetzen, und daher kehren wir auch nach dieſer Unterſuchung wieder zu der Behauptung zurück, daß wir in der Wahrnehmung zu unterſcheiden haben zwiſchen dem, was uns gegeben iſt von einem Andern, und zwiſchen dem, was unſere Vernunft in ihrer eigenen Thätigkeit zu dem Gegebenen hinzudenkt.

Daher iſt denn aber auch der Wahrnehmung weſentlich der Unterſchied zwiſchen dem von unſerer Vernunft verſchiedenen Andern und zwiſchen dem von unſerer Vernunft wirklich Geſetzten oder zwiſchen dem Nicht-Ich und dem Ich. Denn indem die Vernunft ſetzt, eignet ſie ſich das Geſetzte an und hat ein Bewußtſein von ihrem Ich; indem ſie aber in der ſinnlichen Vorſtellung ſich beſtimmt findet, muß ſie ein Anderes anerkennen, welches ſie beſtimmt, ein Nicht-Ich, welches als wirklich von ihr gedacht werden muß, weil

es die Vorſtellung in ihr bewirkt. Und ſo bildet ſich in jeder Wahrnehmung eine doppelte Seite ihrer Beziehung. Theils auf das Ich bezogen wird ſie eine Wahrnehmung des Ich, theils auf das Nicht-Ich bezogen wird ſie eine Wahrnehmung des Nicht-Ich. In beiden Seiten der Wahrnehmung iſt das Überſinnliche ganz unbeſtimmt geſetzt; denn das Nicht-Ich, negativ, wie es bezeichnet wird, kann alles ſein, was es will, in keiner Weiſe iſt damit ausgedrückt, was es ſei, nicht einmal, was es nicht ſei; dies würde erſt unter der Bedingung darin ausgedrückt ſein, daß man in der Wahrnehmung wüßte, was das Ich wäre, welches das Nicht-Ich nicht ſein ſoll. Allein auch das Ich iſt ebenſo unbeſtimmt geſetzt in der Wahrnehmung, als das Nicht-Ich, denn was es ſei, ſagen wir damit nicht aus, daß wir in ſolcher Weiſe es als das Ich bezeichnen. Dies iſt ein noch völlig unbeſtimmter Gedanke. Das Ich, kann man zwar ſagen, iſt die Vernunft, das Denkende; aber es iſt darin nicht ausgedrückt, was es denkt; durch das Gedachte würde erſt der Inhalt des Ich ſich ergeben; das Gedachte aber in der Wahrnehmung iſt eben nur das Wahrgenommene, welches als eine Beſchränkung des Ich erſcheint, ſo daß alſo auch hierbei nur eine negative Beſtimmung herauskommen würde. Sollte das Ich beſtimmt ſein, ſo würde dadurch auch das Nicht-Ich beſtimmt werden; allein wenn das Ich beſtimmt ſein ſollte, indem es als das Denkende oder die Vernunft geſetzt würde, ſo müßte das Nicht-Ich das Nicht-Denkende, die Nicht-Vernunft ſein, welches auf keine Weiſe behauptet werden kann; denn das Nicht-Ich kann ebenſo gut als das Ich ein Denkendes, eine Vernunft ſein, nur für mich iſt es weder Denkendes, noch Vernunft in der Wahrnehmung. Dieſe Beſtimmung alſo, durch welche das Ich von dem Nicht-Ich unterſchieden wird, iſt eine rein perſönliche, welche für die Wiſſenſchaft, die allen dieſelbe iſt, durchaus nichts feſtſetzt. Was ich mein Ich nenne, iſt für die Übrigen Nicht-Ich, ſie erkennen es als Du, und was da-

gegen von mir als Nicht-Ich geſetzt wird, das iſt wenigſtens möglicher Weiſe, wofür ich in der Wahrnehmung durchaus nicht einſtehen kann, für Einen der Übrigen ein Ich. Aus dieſer Unbeſtimmtheit des Unterſchiedes fließt es aber auch, daß wir nicht einmal ſicher ſein können, ob das Nicht-Ich, welches wir in der Wahrnehmung ſetzen, nicht zu unſerer Natur gehöre, wenn auch anerkannt werden muß, daß es im Momente der Wahrnehmung außer unſerem wirklichen Ich, außer der eigenen Thätigkeit unſerer Vernunft liegt.

Die Wahrnehmung des Ich nennen wir die innere, die Wahrnehmung des Nicht-Ich die äußere Wahrnehmung, weil das Ich und alles, was in ihm wahrgenommen wird, uns innerlich, das Nicht-Ich aber und alles, was ihm angehört, uns äußerlich iſt. Auch dieſer Unterſchied zwiſchen dem Innern und dem Äußern iſt ein rein perſönlicher und hält vor der Wiſſenſchaft, welche Allen dieſelbe iſt, nicht Stich. Denn das Innere für den Einen iſt ein Äußeres für den Andern, ſo wie umgekehrt. Es muß aber feſtgehalten werden, daß die äußere und die innere Wahrnehmung als zwei Seiten eines und deſſelben Erkennens geſetzt ſind und gar nicht von einander getrennt werden können, ebenſo wenig als die ſinnliche Vorſtellung und das Denken des Gegenſtandes von einander zu trennen ſind. Denn indem wir uns wahrnehmen, nehmen wir nur die Abſpiegelung des Äußern in uns wahr, und indem wir das Äußere in uns wahrnehmen, nehmen wir nur wahr, wie es innerlich in uns ſich darſtellt. So nehme ich mich wahr in Erzeugniſſen meines Bewußtſeins, welche aber immer zugleich als Erzeugniſſe der Beſchränkungen meines Daſeins und mithin als Erzeugniſſe der Außenwelt gedacht ſein wollen; ſo nehme ich die Außenwelt wahr in den Vorſtellungen, welche in mir wahrgenommen werden. Beide Seiten der Wahrnehmung kommen uns alſo immer zugleich zum Bewußtſein, und es würde zu einſeitigen Auffaſſungen des Vorhandenen führen, wenn wir ſie von einander geſondert als in einzelnen Wahrneh-

mungen für ſich beſtehend ſetzen wollten. Nur ſo viel iſt zuzugeſtehen, daß, indem wir die Wahrnehmung zur Erkenntniß des Überſinnlichen zu benutzen ſtreben, bald unſer Denken darauf ſich richtet, das Ich, bald das Nicht-Ich zu erkennen, und daß in dem einen Falle die eine Seite, in dem andern Falle die andere Seite der Wahrnehmung hervorgehoben wird. Dieſes Hervorheben der einen oder der andern Seite bezieht ſich jedoch auf das Streben ein beſtimmteres Denken des Überſinnlichen, als in der Wahrnehmung ſelbſt vorkommt, aus ihr heraus zu gewinnen. Es ſetzt dies voraus, daß, wenn auch in der Wahrnehmung das Ich noch und das Nicht-Ich ganz unbeſtimmt gedacht werden, doch ein Anknüpfungspunkt für das beſtimmtere Denken beider in ihr gelegen iſt.

Dieſen Punkt haben wir vor allen Dingen ſorgfältig zu beachten, da es unſer Zweck iſt von dem unbeſtimmten Gedanken des Überſinnlichen zu immer genauerer Beſtimmung deſſelben fortzuſchreiten. Nachdem wir jedoch das Verhältniß des Sinnlichen zum Überſinnlichen im Allgemeinen ſchon angegeben haben, wird es nicht ſchwer fallen auch über die Mittel hierzu ſich zu verſtändigen. Das Überſinnliche ſoll in der genaueſten Verbindung mit dem Sinnlichen gedacht werden, als daſſelbe begründend, und ſo wie daher das Sinnliche in der Weiſe, wie es in beſondern Empfindungen ſich offenbart, immer ein völlig Beſtimmtes iſt, ſo iſt auch das Überſinnliche, deſſen Gedanke durch das Sinnliche bezeichnet werden ſoll, als ein völlig Beſtimmtes anzuſehen. In allem daher, was in der Empfindung liegt, haben wir einen Anknüpfungspunkt für die Erkenntniß des Überſinnlichen zu ſehen. Die Empfindungen aber bilden in die Wahrnehmung übergehend den beſondern Inhalt derſelben, und daher müſſen wir von dem Inhalte der Wahrnehmung uns nichts entſchlüpfen laſſen, wenn wir zu einer genauen Einſicht in das Überſinnliche gelangen wollen. Die allgemeine Form der Wahrnehmung dagegen möchte von anderer Bedeutung ſein,

denn wenn dieſe auf die Gegenſätze zwiſchen Ich und Nicht-Ich, zwiſchen Innerem und Äußerem ſich bezieht, dieſe Gegenſätze aber nur eine perſönliche Beziehung der Wahrnehmung zum Wahrnehmenden bezeichnen, ſo ſcheint alles, was in der Form der Wahrnehmung liegt, auch keinen rein wiſſenſchaftlichen Gebrauch zu verſtatten. Hierbei muß aber natürlich auch darauf geachtet werden, daß die Form auf den Inhalt der Wahrnehmung nicht ohne Einfluß bleiben kann. Wir können uns daher nicht darüber wundern, daß die äußere Wahrnehmung etwas ganz Anderes uns darzuſtellen ſcheint, als die innere, dürfen aber daraus auf die Verſchiedenheit der Gegenſtände, welche in der einen und in der andern uns zur Erkenntniß ſich darbieten, durchaus nicht ſchließen. Denn daß Eins und Daſſelbe innerlich erſcheinend ſich ganz anders darſtellen werde, als äußerlich erſcheinend, kann wenigſtens als eine ſehr ungezwungen ſich darbietende Vermuthung angeſehen werden. Dieſe Vermuthung aber erhält ihre zureichende Beſtätigung, wenn man die Formen betrachtet, in welchen die äußere und die innere Wahrnehmung ihren Inhalt zu faſſen genöthigt ſind.

Wir haben ſchon früher bemerken müſſen, daß eine jede ſinnliche Vorſtellung als aus mehreren Empfindungen zuſammenfließend gedacht werden könne. Dies liegt in dem Begriff des Sinnlichen, welches nur in einem Übergehen, alſo als ein Mannigfaltiges gedacht werden kann. Daher iſt es die allgemeine Form der Wahrnehmung überhaupt, daß ein Mannigfaltiges von Empfindungen, indem es auf einen Gegenſtand der Erkenntniß bezogen wird, zu einer Vorſtellung dieſes Gegenſtandes zuſammenfließt. Die Art der Verbindung aber, welche in der äußern Wahrnehmung durch den Gedanken des Gegenſtandes bewirkt wird, iſt eine ganz andere, als in der innern Wahrnehmung. In dieſer wird der Gegenſtand als unſer Ich gedacht, von welchem wir wiſſen, daß es als geſchaffene Vernunft im Werden und im Übergehen aus ſeinem Vermögen in ſeine Wirklichkeit ſein muß, wo-

bei denn eine Mannigfaltigkeit von aufeinanderfolgenden Momenten in dem einen Gegenſtande nicht fehlen kann. Indem das Ich in der Entwicklung ſeiner Vernunft ſich denkt, muß es ſetzen, daß in ihm der eine Entwicklungspunkt vergeht, während der andere entſteht, um wieder einem dritten Platz zu machen. Daran ſchließen ſich die mannigfaltigen Momente der ſinnlichen Empfindung an und bilden eine Zeiterfüllung durch die drei Momente der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft hindurchgehend, und es iſt daher die Zeit die Form der innern Wahrnehmung, weil dieſe drei Momente in der Vorſtellung zuſammengefaßt werden müſſen, indem ſie auf das Ich bezogen werden. Man muß ſich hüten dieſes Zeitliche in der ſinnlichen Vorſtellung mit jenem Werden der Vernunft zu verwechſeln; denn es findet ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen ihnen ſtatt, indem in der Zeit die Vergangenheit verſchwunden ſein muß, damit die Gegenwart eintreten könne, bei dem Werden der Vernunft aber das vorangehende Moment der Entwicklung keinesweges vorbeizuſein braucht, wenn das folgende eintreten ſoll. Dieſe Vorſtellung der Zeit ſchließt ſich nur jenem Werden der Vernunft an. Anders dagegen muß die Wahrnehmung ſich geſtalten, wenn ſie auf das Äußere bezogen wird. Zwar iſt es etwas Natürliches, daß wir dem Äußern auch ein Inneres und ein Werden in ſeiner innern Thätigkeit beilegen, indem wir das Innere deſſelben in Analogie mit unſerm Innern denken, wonach es denn auch in einer zeitlichen Entwicklung ſich uns darſtellen würde; allein dieſe Analogie, wie leicht ſie ſich darbieten möge, ſo iſt ſie doch nur ſpäteres Ergebniß unſeres Nachdenkens, liegt aber nicht in der Weiſe, in welcher wir unmittelbar in der Wahrnehmung das Äußere auffaſſen. Vielmehr in dieſer kommt das Äußere uns nur als eine gegebene Begrenzung vor, vorhanden in der beſtimmten Weiſe, in welcher die Empfindung ſie uns darſtellt. Unſere Empfindung verändert ſich zwar, aber daß dies Folge eines Werdens in der Außenwelt ſein müßte, tritt uns in der Wahr-

nehmung des Äußern nicht hervor, ſondern es kann ebenſo gut aus der veränderten Stellung abgeleitet werden, welche wir gegen die Außenwelt in unſerer Entwicklung annehmen. In uns werden wir das Werden unmittelbar gewahr, außer uns aber finden wir unmittelbar nur ein Vorhandenſein. Da aber dies als ein Mannigfaltiges von uns vorgeſtellt werden muß, ſo müſſen wir auch den unbeſtimmten Gedanken des Äußern uns in eine Mannigfaltigkeit der Momente ausbreiten, in welchen er uns zur ſinnlichen Vorſtellung gelangen ſoll. Wir wiſſen, daß uns dies vermittelſt der Vorſtellung des Raumes gelingt. Wir ſetzen ein Äußeres, welches von uns wahrgenommen worden, d. h. nichts anderes, als wir ſetzen etwas, welches ein Verhältniß außer uns zu uns hat oder einen Ort im Raume einnimmt. Denn die Vorſtellung des Raumes iſt die Vorſtellung des Außer-uns-ſeins in ihrer völligen Unbeſtimmtheit. Der Raum iſt ein völlig Leeres, welches nur die Möglichkeit in ſich ſchließt erfüllt zu werden; er ſetzt gar keine Wirklichkeit, ſondern bezeichnet nur den unbeſtimmten Gedanken, daß etwas außer uns wahrgenommen werden könne. Daher dehnt er ſich in das Unbeſtimmte in unſerer Vorſtellung aus, weil es eine unbeſtimmte Mannigfaltigkeit äußerer Wahrnehmungen iſt, welche ihn erfüllen ſoll. Eine jede beſondere äußere Wahrnehmung aber nimmt in ihm einen beſtimmten Ort ein und erfüllt einen beſtimmten Raum, läßt aber auch immer noch um ſich herum einen unbeſtimmten Raum offen, welcher noch durch zukünftige äußere Wahrnehmungen erfüllt werden könne. So breitet ſich uns die Mannigfaltigkeit der äußern Wahrnehmungen in den Verhältniſſen des Raumes aus.

Bedenken wir nun, was dieſe Vorſtellungen des Raumes und der Zeit für unſer Wiſſen uns bieten. In ihrer Allgemeinheit ſtellen ſie uns nichts dar, was Wahrheit hätte, denn weder der Raum, noch die Zeit hat darauf Anſpruch etwas für ſich zu bedeuten; ſie dienen beide nur als Mittel die Mannigfaltigkeit des Sinnlichen in einer Vorſtellung, in

einem Bilde aufzufaſſen, die Zeit, indem es auf unſer inneres Werden bezogen wird, der Raum, indem wir damit den Gedanken eines außer uns Vorhandenen verbinden. Beide ſind an ſich leer und erhalten ihre Bedeutung nur dadurch, daß ſie durch das Beſondere der Erſcheinungen erfüllt werden. In ihrem Gegenſatz aber gegen einander ſtellen ſie ſich als durchaus relativ dar, weil ſie auf den Gegenſatz zwiſchen Äußerem und Innerem zurückgehen, der nur eine perſönliche Bedeutung hat, ſo daß auch der Gegenſatz zwiſchen dem zeitlich Erſcheinenden und dem räumlich Erſcheinenden nur als ein relativer angeſehen werden kann. Wenn wir alſo in der Erkenntniß der Gegenſtände auf das zurückgehen ſollen, was ſie unabhängig von ihrem Verhältniſſe zu uns ſind, ſo werden wir auf dieſen Unterſchied dabei nicht zu ſehen haben, daß der eine uns zeitlich, der andere dagegen räumlich erſcheint, ſondern auch dieſer Unterſchied, welcher nur aus der Anwendung jener allgemeinen Begriffe auf beſondere Gegenſtände entſteht, muß uns als ein verſchwindendes Mittel ſich darſtellen, als ein Mittel, welches nur dazu dient, einſtweilige Bilder oder Vorſtellungen der Gegenſtände, aber nicht Erkenntniſſe derſelben zu Stande zu bringen.

Man hat dieſe Mittel räumlicher und zeitlicher Vorſtellungen wohl etwas zu geringſchätzig behandelt, wenn man ſie allein auf die menſchliche Vorſtellungsweiſe beſchränkt hat; denn nach dem, was zuvor von uns entwickelt worden, möchten ſie überall ſich einſtellen müſſen, wo ein beſchränktes Denken iſt, welches Erſcheinungen auf Gegenſtände außer dem denkenden Ich, ſo wie Erſcheinungen auf das werdende Ich zu beziehen hat; allein dieſer Irrthum wird doch auf die Entwicklung unſeres Denkens weniger Einfluß ausüben, als ein anderer, welcher ſich zuweilen damit verbunden hat, als wenn nämlich alle die Verhältniſſe, welche in Raum und Zeit gefunden werden, für die Erkenntniß der Gegenſtände von gar keiner Bedeutung wären. Wir können zwar im Allgemeinen das räumliche und zeitliche Erſcheinen allein

daraus ableiten, daß etwas, was es auch ſei, außer oder in uns ſich darſtellt, wir können vorausſagen, daß alles, was außer uns iſt, als ein Räumliches uns erſcheinen werde, wie es auch beſchaffen ſein möge, oder daß alles, was in uns gefunden werden ſollte, wie es auch ſonſt ſein möchte, uns zeitlich erſcheinen werde; daß es aber in dem einen Falle in dieſen oder jenen räumlichen, in dem andern Falle in dieſen oder jenen zeitlichen Verhältniſſen ſich zeigen werde, darüber können wir nichts vorausſagen, und es muß alſo angenommen werden, daß die beſtimmte Weiſe in räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen zu erſcheinen nicht aus unſerer ſinnlichen Vorſtellungsart im Allgemeinen, ſondern aus der beſondern Art, wie die Gegenſtände ſich darſtellen, abzuleiten iſt. Iſt es aber ſo, ſo wird auch die Weiſe der Gegenſtände, welche in ſolchen beſtimmten räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen uns erſcheinen, in dieſen Verhältniſſen ſelbſt ſich ausdrücken, und es wird daraus auch eine Erkenntniß der Gegenſtände entnommen werden können. Wer möchte es z. B. leugnen, daß in der runden Geſtalt der Erde, in ihren räumlichen Verhältniſſen zur Sonne, zu den übrigen Planeten, zum Monde und dergleichen mehr, alſo in nichts als räumlichen Erſcheinungsweiſen eines Gegenſtandes, Zeichen deſſen liegen, was dieſer Gegenſtand iſt? Ebenmaaß und Wohlgeſtalt, Takt und harmoniſche Fügung, ſei es eines Körpers, ſei es der Töne und der Rede, beruhen größtentheils auf räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen, und wie bedeutſam verrathen ſie uns die Natur des Gegenſtandes oder die Seele des Künſtlers. Man hat ſich ſehr zu hüten, wenn man das gänzlich Unbeſtimmte einer nur verhältnißmäßigen Auffaſſungsweiſe im Allgemeinen ſich dargethan hat, damit auch die beſtimmten Beſonderheiten, welche in derſelben hervortreten, als unbrauchbar für die Erkenntniß der Dinge zu verwerfen, gleichſam das Kind mit dem Bade verſchüttend. Leiſteten uns dieſe Beſonderheiten für die Erkenntniß der Gegenſtände nichts, wozu bedürften wir der

Mathematik, die ſich nur mit ſolchen Beſonderheiten in zeitlicher und räumlicher Erſcheinung beſchäftigt? Wir haben alſo feſtzuhalten, daß zwar, wenn wir ſagen, es werde etwas in Raum oder in Zeit unmittelbar wahrgenommen, damit nur ein Verhältniß des Wahrgenommenen zu uns den Wahrnehmenden ausgedrückt werde, ohne irgend etwas zu beſtimmen, aus welchem das beſtimmte Sein des Wahrgenommenen erkannt werden könnte, daß aber, ſobald beſtimmte Verhältniſſe im Raum oder in der Zeit angegeben werden, damit auch ſchon Zeichen hervorgetreten ſind, welche in weiterer Forſchung auf die Wahrheit der Dinge uns führen können.

Dies muß um ſo feſter gehalten werden, in je genauerer Verbindung wir auch den beſondern Inhalt der Wahrnehmungen mit ihrer Form finden. Es iſt hinlänglich nachgewieſen, und auch ſchon bei oberflächlicher Betrachtung fällt es in das Auge, daß Entfernung, Lage und Geſtalt der Gegenſtände, ebenſo auch die Folge der Empfindungen auf einander, alſo räumliche und zeitliche Verhältniſſe, auf unſere Art wahrzunehmen den entſchiedenſten Einfluß ausüben. So entſchieden iſt dieſer Einfluß, daß in ſehr verſchiedenen wiſſenſchaftlichen Anſichten zu wiederholtenmalen die Vermuthung geäußert und ſogar einigermaaßen ſyſtematiſch durchgeführt worden iſt, daß alle ſinnlichen Beſchaffenheiten, in welchen die Dinge uns erſcheinen, auf mathematiſche Verhältniſſe zurückgeführt werden könnten. Sollte nun auch in dieſer Vermuthung eine Übertreibung liegen, ſo wird doch im Allgemeinen nicht geleugnet werden können, daß alle ſinnliche Vorſtellungen, welche wir von den Gegenſtänden unſerer Wahrnehmung auffaſſen, mit räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen verknüpft ſind. Nehmen wir etwas außer uns wahr, ſo erſcheint es uns räumlich, einen beſtimmten Raum in beſtimmter Weiſe erfüllend, nehmen wir etwas in uns wahr, ſo erſcheint es uns zeitlich, eine beſtimmte Zeit in beſtimmter Weiſe erfüllend. Hieraus ergeben ſich denn auch

zwei gänzlich verſchiedene Weiſen, die eine für den Inhalt der äußern, die andere für den Inhalt der innern Wahrnehmung. Die Mannigfaltigkeit der erſtern breitet ſich im Raum aus. Da ſtehen die einzelnen Momente der Vorſtellung neben einander, als ein Vorhandenes, in einander überfließend, zwar nicht ſtreng, aber doch von einander geſondert. Unter ihnen iſt ein ſtehendes Verhältniß. Die Empfindung, indem ſie auf das Äußere bezogen wird, giebt uns nur ein Daſein dieſes Äußern an, und indem mehrere Empfindungen zur Vorſtellung des Äußern verbunden werden, ergiebt ſich auch nur eine Mannigfaltigkeit des Daſeins, welche zuſammengefaßt worden als einem Gegenſtande angehörig. Dabei iſt aber durchaus keine Nothwendigkeit, dieſes äußere Daſein in einer Veränderung zu denken. Sehen wir bei der Vorſtellung des Äußern, ſo wie es in unſerer Wahrnehmung ſich darſtellt, von dem Gedanken einer innern Kraft ab, welche daſſelbe verändern könnte, ſo bleibt uns das Äußere ohne allen Wechſel beſtehen, wie es denn auch wirklich in der Wahrnehmung in einem ſolchen Lichte erſcheint, indem wir bei jeder Veränderung deſſelben uns bewogen ſehen eine Urſache derſelben in irgend einer bewegenden oder verändernden Kraft anzunehmen, welche nicht wahrgenommen wird. Dagegen iſt nun der Inhalt der innern Wahrnehmung in einer beſtändigen Veränderung. Denn in der Zeit wechſelnd und übergehend aus der Vergangenheit in die Gegenwart und aus dieſer wieder der Zukunft ſich zuwendend bildet ſich die Mannigfaltigkeit der innern Wahrnehmung in einer ſtetigen Reihe des Werdens ab. Da die Mannigfaltigkeit der innern Wahrnehmung nicht in einem ſich gleichbleibenden Nebeneinander ſich ausbreiten kann, ſo bleibt ihr wirklich auch nichts anderes übrig, als in der Mannigfaltigkeit nach einander folgender Momente ſich zu entfalten.

Iſt nun in dieſer Beziehung des Inhalts der äußern und der innern Wahrnehmung auf ihre Formen in Raum

und Zeit ein ſtrenger Gegenſatz unter ihnen ausgeſprochen, ein Gegenſatz, welcher nicht etwa durch Mittelſtufen in ein allmäliges Übergehen des einen in das andere Glied aufgelöſt werden kann, ſo tritt ein ſolcher nicht weniger auch noch von der Seite des Beſondern der Empfindung hervor, indem dieſelbe in der Wahrnehmung ihre Beziehung auf das Ich oder das Nicht-Ich erhält. Nicht etwa als wenn die Empfindung des Ich eine andere wäre, als die Empfindung des Nicht-Ich, denn in der Empfindung iſt dieſer Gegenſatz der Gegenſtände noch gar nicht vorhanden, ſondern was empfunden wird, iſt die Empfindung, welche ebenſowohl Empfindung des Ich iſt, inwiefern das Ich empfindet, als auch Empfindung des Nicht-Ich, inwiefern ſie nur durch die Beſchränkung des Ich durch das Nicht-Ich entſteht. Es iſt nur, daß die Empfindung in der äußern Wahrnehmung eine ganz andere Bedeutung gewinnt, als in der innern Wahrnehmung. In der Empfindung des Schmerzes z. B. gehören das Schmerz-Fühlen und das Schmerz-Machen zuſammen, und beide können gar nicht von einander getrennt werden; ebenſo ſind auch in dem Sehen der Farbe das Sehen und die Farbe unzertrennlich mit einander verbunden, und in dem Hören des Tons können weder Hören noch Ton von einander abgeſondert werden, und ſo iſt es mit allen Empfindungen, daß ein Zuſammenſein einerſeits des auf das Ich und anderſeits des auf das Nicht-Ich Bezüglichen darin geſetzt iſt. In der Wahrnehmung nun bleiben zwar auch beide Seiten der Empfindung mit einander verſchmolzen, aber in der innern Wahrnehmung werden ſie in einem ganz andern, ja entgegengeſetzten Verhältniſſe zu einander aufgefaßt, als in der äußern Wahrnehmung, und umgekehrt, ſo daß aus einer und derſelben Empfindung auch durchaus verſchiedene Wahrnehmungen ſich bilden. Das in der Empfindung Vorhandene hat nämlich ſeinen Grund theils im Ich, theils im Nicht-Ich; denn ich empfinde, bin aber in der Empfindung beſchränkt. Daher haben wir zwiſchen bei-

den zur Erklärung der Empfindung ein wechſelſeitiges Thun und Leiden vorauszuſetzen. Dieſe Wechſelſeitigkeit des Leidens und des Thuns in der Empfindung können wir durch den Gegenſatz zwiſchen Reiz und Aufmerkſamkeit bezeichnen, welcher zur Hervorbringung einer jeden Empfindung nothwendig iſt, indem nur durch das Zuſammentreffen dieſer beiden, des Reizes, welcher der Außenwelt angehört, und der Aufmerkſamkeit, welche dem Ich zukommt, auf der einen Seite das Ich gereizt, auf der andern Seite das Nicht-Ich bemerkt wird. So ſetzen die reizende Thätigkeit des Nicht-Ich und die bemerkende Thätigkeit des Ich einander wechſelſeitig voraus, und von der andern Seite auch das Leiden des Ich, welches gereizt, und des Nicht-Ich, welches bemerkt wird. In dieſem Wechſelverhältniſſe faßt nun auch die Wahrnehmung Leiden und Thun des Nicht-Ich und des Ich auf, beide Arten der Wahrnehmung aber gehen von den entgegengeſetzten Gliedern des Verhältniſſes aus und ſtellen es daher auch in entgegengeſetzter Weiſe dar. Indem in der innern Wahrnehmung die Empfindung auf das Ich bezogen wird, iſt es zuerſt das Thun des Ich, welches unſer Auge auf ſich zieht, das Leiden des Nicht-Ich aber ſchließt ſich daran an, beide freilich nicht rein, ſondern in Vermiſchung mit den entgegengeſetzten Gliedern ihres Verhältniſſes, wie es der ſinnlichen Verworrenheit ſich geziemt. Daher iſt es die Aufmerkſamkeit, auf welche die innere Wahrnehmung das Auge richtet, der äußere Gegenſtand der Aufmerkſamkeit aber ſchließt ſich daran als das leidende Glied in untergeordneter Weiſe an. Umgekehrt in der äußern Wahrnehmung; da führt das Thun des Äußern den Reigen, das Leiden des Ich aber erſcheint als Folge deſſelben; es iſt der Reiz des Nicht-Ich, welcher beginnt; das Gereiztwerden des Ich ordnet ſich ihm unter. So liegen in der einen Empfindung doch zwei ſehr verſchiedene Arten der Vorſtellung, indem das Empfundene in der Wahrnehmung entweder aufgefaßt wird als ein äußerlich Vorhandenes, welches einen

Reiz auf das Innere ausübt, oder als ein innerlich Vorhandenes, durch die Aufmerkſamkeit auf den äußerlichen Reiz Erzeugtes. Aus der Empfindung des Schmerzes ergiebt ſich ſowohl die Wahrnehmung: ich fühle den Schmerz, als auch die Wahrnehmung: es iſt ein Schmerz Erregendes außer mir vorhanden. In der Empfindung der Farbe ſind zwei Wahrnehmungen angelegt: ich ſehe die Farbe, und ein Farbiges außer mir iſt vorhanden. In beiden Wahrnehmungen aber wird weder ein reines Ergebniß des Ich ohne das Nicht-Ich, noch ein reines Ergebniß des Nicht-Ich ohne das Ich ausgedrückt, denn das Sehen würde nicht ſein, wenn nicht das Farbige, und das Farbige würde nicht ſein, wenn nicht das Sehen wäre, ſo daß in der Wahrnehmung immer nur eine Beziehung zwiſchen dem Äußern und dem Innern hervortritt, welche aber das einemal als eine Beziehung des Äußern auf das Innere, das anderemal als eine Beziehung des Innern auf das Äußere aufgefaßt wird. Es kann nun wohl geſchehen, daß wir in der äußern Wahrnehmung des Farbigen von ſeiner Beziehung auf das Innere abſehen, oder in der innern Wahrnehmung des Sehens von ihrer Beziehung auf das Äußere; allein wir werden beide Weiſen die Wahrnehmung aufzufaſſen nur als Abſtractionen betrachten dürfen. In einer ſolchen abſtracten Weiſe ergeben ſich uns alsdann die Vorſtellungen des Farbigen, des Tönenden, des Schmerz Erregenden oder des Sehenden, des Hörenden, des Schmerz Fühlenden, von welchen die einen ein rein Äußerliches, die andern ein rein Innerliches darzuſtellen ſcheinen.

Faſſen wir nun beides, Form und Inhalt der äußern und der innern Wahrnehmung, zuſammen, um die Gegenſtände zu bezeichnen, welche in ihnen uns zur Erkenntniß kommen. In der äußern Wahrnehmung ſtellt ſich das Wahrgenommene in räumlichen Verhältniſſen dar, nach den drei Maaßen des Raumes, wobei zu bemerken iſt, daß von dieſen das dritte Maaß, das Maaß der Dicke, niemals in unſere Empfindung fällt, denn alles, was wir empfinden,

liegt auf der Oberfläche oder muß erſt an die Oberfläche treten, um empfunden zu werden, und jede Empfindung daher iſt nur Empfindung des in der Fläche Liegenden. Daher wird die Dicke nur hinzugedacht in der Wahrnehmung, weil die Fläche nur die Begrenzung des Wahrgenommenen, nur die Grenze zwiſchen ihm und uns bezeichnet, das Wahrgenommene aber nicht bloß als Grenze gedacht werden kann; wir müſſen annehmen, daß hinter der Fläche das Poſitive des Wahrgenommenen liege, und ſo geſtaltet ſich uns die Vorſtellung des dritten Maaßes. Was nun einen beſtimmten Raum in ſeinen drei Maaßen erfüllt, das nennen wir einen Körper, und den Körper haben wir daher als den Gegenſtand der äußern Wahrnehmung anzuerkennen. Erfüllt werden die drei Maaße des Raumes durch die beſtimmten Beſchaffenheiten, welche an der Fläche hervortretend ſich uns darſtellen, indem ſie unſere Aufmerkſamkeit reizen und begrenzen. Wir finden dabei keinen Grund in unſerer Wahrnehmung dieſen Raum erfüllenden Beſchaffenheiten eine Veränderung aus ſich ſelbſt beizulegen, indem ſie eben nur durch ihr Vorhandenſein unſere empfängliche Thätigkeit begrenzen. Wir finden das Äußere nur in Zuſtänden, ohne daß wir darin die hervorbringende Kraft, aus welcher ſolche Zuſtände erwachſen ſein oder ſich verändern möchten, wahrnehmen könnten. Die Gegenſtände der innern Wahrnehmung dagegen erſcheinen uns nicht räumlich, ſondern in einem zeitlichen Übergehen aus dem Einem in das Andere begriffen. Es iſt unter ihnen ein innerliches Werden, welches daher nicht im Raum äußerlich verbunden, ſondern im Ich von uns zur Vorſtellung zuſammengefaßt wird. Hierbei iſt nun zu bemerken, daß die Empfindung ſelbſt nur als eine Begrenzung des Ich erſcheint, daß aber das Ich als das der Empfindung zum Grunde Liegende in der Wahrnehmung gedacht auch ein Poſitives vorausſetzt, welches in der Empfindung ſich offenbart. Dieſes Poſitive aber iſt dem Wahrnehmenden innerlich; es muß gedacht werden als die Em-

pfindung innerlich in ſich zurücknehmend, ſo wie ſie von ihm wenigſtens theilweiſe ausgeht. Daher ſtellt ſich der Gegenſtand der innern Wahrnehmung in einer reflexiven Thätigkeit uns dar. Zu der Aufmerkſamkeit, welche nach außen ſtrebt, um den Reiz zu erfaſſen, geſellt ſich eine auf das Ich zurückgehende Thätigkeit des Ich, welche das Ergebniß des Reizes und der Aufmerkſamkeit auf das Wahrnehmende zurückbezieht. Hieraus ergiebt ſich denn der Inhalt der innern Wahrnehmung als in reflexiven Thätigkeiten die Zeit erfüllend, und alles, was dem Ich beigelegt wird in der innern Wahrnehmung, das hat die Bedeutung ſolcher reflexiven Thätigkeiten, die aber freilich nur in Vermiſchung mit der äußern Begrenzung erſcheinen. Wenn ich ſage: ich ſehe, ich fühle, ſo liegen darin ſolche reflexive Thätigkeiten ausgedrückt, denn ich werde mich als ſehend und fühlend gewahr. Einen ſolchen die Zeit in reflexiven Thätigkeiten erfüllenden Gegenſtand hat man bald Seele, bald Geiſt genannt. Der richtige Ausdruck dafür iſt aber Geiſt, welcher den äußerſten Gegenſatz des Körpers bezeichnet, auf welchen es hierbei ankommt. So wie der Gegenſtand der äußern Wahrnehmung der Körper iſt, ſo iſt der Gegenſtand der innern Wahrnehmung der Geiſt; denn der Gegenſtand der innern Wahrnehmung muß das Gegentheil des Gegenſtandes der äußern Wahrnehmung ſein. Körper werden nur äußerlich, Geiſter nur innerlich wahrgenommen. Der Seele dagegen ſteht der Leib entgegen, und beide Ausdrücke in ihrer eigentlichen Bedeutung bezeichnen nur Abſchattungen jener allgemeinen Namen, die Seele den einen Körper beſeelenden Geiſt, der Leib den von einem Geiſte belebten Körper. In dieſen Ausdrücken wird der Körper als etwas bezeichnet, welches erſt durch einen mit ihm irgendwie verbundenen Geiſt in Thätigkeit geſetzt werden ſoll, ſo wie der Geiſt dabei als einer Verbindung mit dem Körper theilhaftig erſcheint. Man bemerkt wohl, daß dies Ausdrücke ſind, welche zu ihrem Verſtändniß eine Kenntniß des Zuſammenhanges zwiſchen Körper und Geiſt vorausſetzen.

Einen ſolchen Zuſammenhang anzunehmen ſind wir durch den Gang unſerer frühern Unterſuchungen genöthigt. Denn wir haben anerkennen müſſen, daß ein Leiden und ein Thun zwiſchen dem Ich, welches in geiſtigen Thätigkeiten von uns wahrgenommen wird, und zwiſchen dem Nicht-Ich, welches als Körper ſich uns darſtellt, in der Empfindung ſtattfindet. Und zwar iſt dieſer Zuſammenhang als ein unmittelbarer zu betrachten, weil das Ich ohne weitere Vermittelung durch das Nicht-Ich begrenzt wird und überhaupt ein Mittleres zwiſchen Ich und Nicht-Ich gar nicht gedacht werden kann. Dadurch werden alle Vermuthungen beſeitigt, welche durch irgend ein Drittes die Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt herſtellen möchten. Man würde wohl nicht ohne Grund ſagen können, daß die Beſchränkung des Ich darin begründet ſei, daß es als Geſchöpf nur im Übergehen aus ſeinem Geſetztſein in ſein Sich-ſelbſt-ſetzen ſein eigenes Daſein gewinnen könne; allein in dieſem Übergehen liegt eben ſchon ſeine nothwendige Beziehung auf ein anderes Weltliches, wie gezeigt worden, welches außer ihm geſetzt im Raume und mithin körperlich ſich ihm darſtellen muß.

Die Schwierigkeiten übrigens, welche man in der Annahme eines unmittelbaren Zuſammenhangs zwiſchen Körper und Geiſt gefunden hat, gehen nur von einer falſchen Meinung über den Gegenſatz zwiſchen beiden aus. Beide ſind allerdings in einem ſtrengen Gegenſatze gegen einander zu denken, welcher durch keinen Übergang nach Graden vermittelt werden kann. Der Körper iſt immer, wo er auch ſei, im Raume, wo der Geiſt nicht gefunden wird, während der Geiſt immer nur in reflexiven Thätigkeiten iſt, d. h. in Thätigkeiten, welche nur auf den Geiſt zurückgehen, alſo nicht auf ein Anderes ausgehen, und wenn daher von Wirkungen des Geiſtes auf den Körper oder des Körpers auf den Geiſt die Rede iſt, ſo können ſolche Ausdrücke nur im uneigentlichen Sinne genommen werden. Allein es muß auch nicht überſehen werden, daß die Vorſtellungen des Körpers und des Geiſtes nach dem,

was wir ſo eben über ihre Bedeutung geſagt haben, gar nicht das Weſen eines Gegenſtandes bezeichnen, ſondern nur ſeine Erſcheinungsweiſe in Beziehung auf eine wahrnehmende Perſönlichkeit. Es ſind nicht Dinge oder auch weſentliche Eigenſchaften von Dingen, es ſind nicht Gründe der Erſcheinungen, ſondern es ſind Erſcheinungsweiſen der Dinge, in einer rein perſönlichen Beziehung aufgefaßt, was uns in ſolchen Vorſtellungen zur Erkenntniß kommt. Wenn ich etwas einen Körper nenne, ſo bedeutet dies nichts anderes, als daß es in äußern Wahrnehmungen ſich zu erkennen gebe, natürlich nicht ſich, ſondern nur Andern; denn ſollte es ſich ſelbſt wahrnehmen, ſo würde es dabei nur innerlich und mithin in reflexiven Thätigkeiten als ein Geiſt ſich zu erkennen geben. Die Vorſtellung des Körpers alſo ſagt nicht aus, was etwas iſt, ſondern nur, als was es Andern erſcheine, und hat deswegen eine rein perſönliche Bedeutung; denn die wahre wiſſenſchaftliche Bedeutung eines Gegenſtandes gilt nicht allein für Andere, ſondern für Alle. Ebenſo daß etwas ſich ſelbſt in reflexiven Thätigkeiten nur in der Zeit erſcheint und deswegen als Geiſt ſich zu erkennen giebt, bedeutet uns nichts weiter, als daß es ſich ſelbſt innerlich erſcheint. Dies iſt aber eine rein perſönliche Beziehung; von ſich ſelbſt wird es innerlich wahrgenommen; für ſich ſelbſt erſcheint es als Geiſt; den Übrigen aber wird es natürlich und nothwendig als ein Äußeres und mithin als Körper erſcheinen müſſen, wie denn gewiß niemand Wahrnehmungen von einem Andern wird nachweiſen können, in welchen ihm dieſer anders als in körperlichen Zeichen erſchienen wäre. Man hat ja wohl von Geiſter- oder Geſpenſter-Erſcheinungen geſprochen, wobei dieſer oder jener an Weſen gedacht hat, welche der körperlichen Hüllen gänzlich entkleidet ihm Zeichen ihres Daſeins gegeben hätten, aber ſelbſt die ausgelaſſenſte Einbildungskraft wird ſich ſolche Zeichen nicht anders erſinnen können, als in körperlicher Geſtaltung oder in ihm äußerlicher, d. h. in räumlicher Wirkſamkeit. Daher

werden wir feſtzuhalten haben, daß auch dieſe innerliche Weiſe, in welcher wir uns ſelbſt als ein Geiſtiges wahrnehmen, nur eine perſönliche Beziehung hat und unſere Art uns ſelbſt zu erſcheinen bezeichnet, während unſere Erſcheinungsweiſe für Andere von anderer, ja entgegengeſetzter, körperlicher Art iſt. Solche zwei entgegengeſetzte Erſcheinungsweiſen aber in Zuſammenhang unter einander zu finden kann uns keine Schwierigkeit machen. Sie ſtellen nur die entgegengeſetzten Seiten eines und deſſelben Gegenſtandes dar, das Körperliche die äußere, das Geiſtige die innere Seite ſeiner Erſcheinung, welche beide gar nicht von einander getrennt werden können, wenn von beſchränkten, in der Erſcheinung begriffenen Gegenſtänden die Rede iſt; denn bei ihnen werden Äußeres und Inneres nothwendig zu unterſcheiden ſein. Etwas anderes würde es ſein, wenn die Gegenſtände ſelbſt Körper oder Geiſt wären. Denn in dieſem Falle, würden wir ſagen müſſen, könne einerſeits der Körper, welcher im Raum iſt, in keine Berührung und in keinen Zuſammenhang mit dem kommen, was nicht im Raume iſt, alſo mit dem Geiſtigen, andererſeits aber der Geiſt, welcher nur in ſich thätig iſt, keine Gemeinſchaft mit dem Körper haben.

An dieſem Orte möchte es erlaubt ſcheinen uns einer Abſchweifung zu überlaſſen. Es ſind gar zu viele Vorurtheile, welche unſern Sätzen ſich entgegenſtellen. Dem Menſchen fällt es ſchwer über ſeine menſchliche Beſchränktheit der Vernunft einen Blick zu verſtatten. Doch in dieſer Beziehung wollen wir uns beſchränken, eingedenk der unermeßlichen Weite des Feldes, in welches uns ſolche Blicke verführen dürften. Nur ſo viel bemerken wir, daß es uns nicht geziemen will, wenn wir irgendwo nur ein Körperliches zu bemerken wiſſen, weil wir es nur äußerlich auffaſſen, in ſein Inneres aber einzudringen nicht vermögen, daraus zu ſchließen, daß ein ſolches Inneres und Geiſtiges gar nicht vorhanden ſei. Man glaube nur nicht in das Innere eines

Gegenſtandes eingedrungen zu ſein, wenn man etwa den Kern aus der Schale gelöſt oder den Stein in kleine Theile zerklopft hat. Was einmal zum Äußern gemacht werden kann, das iſt nicht das Innere. Nur müſſen wir bemerken, daß wir in das Innere der Dinge um ſo leichter eindringen, je gleichartiger, je analoger ſie uns ſind. Daher mögen wir wohl andern Menſchen Geiſt beilegen, obgleich wir immer nur ihren Körper wahrgenommen haben, weil wir ihre Erſcheinung der unſern analog finden; aber wir ſcheuen uns davor auch in ſolchen Dingen ein Inneres, einen Geiſt vorauszuſetzen, deren Erſcheinungsweiſe mit der unſern faſt gar keine Vergleichungspunkte darbietet. Doch ſollte am wenigſten der Philoſoph ſich verführen laſſen etwas völlig Geiſtloſes in der Welt anzunehmen, wenn er anders es als Aufgabe der Wiſſenſchaft anerkannt hat in das Innere der weltlichen Dinge einzudringen und den Gedanken oder den Willen zu erkennen, welcher alle dieſe Erſcheinungen vor unſern Augen bewegt oder belebt. Skeptiker mögen in Zweifel ſtellen, ob es dem Menſchen vergönnt ſei in das Innere der Dinge einzudringen, darum ſind ſie doch nicht berechtigt dieſes Innere zu leugnen. Wer ſich der Schranken unſeres gegenwärtigen Denkens bewußt iſt, mag ſich geſtehen, daß er vieler Dinge Inneres nicht zu erkennen wiſſe, aber indem er dieſe Schranken durchbrechen möchte, ſetzt er ein ſolches Inneres voraus.

Wenn wir nun in dieſem Punkte die Zuſtimmung wahrhaft philoſophiſcher Männer leichter zu gewinnen hoffen, als die Meinung der Menge, ſo haben wir doch noch einen andern Punkt zu berühren, welcher zwar zum Theil nur den Sprachgebrauch betrifft, aber doch in mancherlei Berührung mit gangbaren Vorurtheilen tretend vielen Widerſpruch ſelbſt von philoſophiſch Denkenden zu gewärtigen hat. Die Seele als eine Art der Erſcheinung ſich zu denken, daran haben Viele ſich ſchon gewöhnt; aber den Geiſt auf derſelben Stufe zu erblicken, davor ſchrecken die Meiſten zurück. Und doch

dürfen wir nicht anders lehren, wenn anders der richtige Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Körper und nicht zwiſchen Seele und Körper iſt. Freilich hat ja das Wort Geiſt mancherlei Abſchattungen erfahren und ſelbſt eine heilige Bedeutung erhalten, wenn wir ſagen: Gott iſt ein Geiſt, oder vom heiligen Geiſte reden, und es darf niemand erinnert werden, daß in ſolchen Ausdrücken nicht von einer Erſcheinung die Rede iſt; aber ich fürchte mich auch nicht von wahrhaft religiöſen Männern, deren Urtheil ich mir gern vergegenwärtige, einen Tadel zu erfahren, wenn ich die Überzeugung äußere, daß alle jene Formeln, in welchen das Wort Geiſt auf das Göttliche angewendet wird, nicht im eigentlichen Sinne zu verſtehen ſind. Wer einen Begriff von dem hat, was die Sprache leiſtet, und wie ihre Bilder und Übertragungen ein herkömmliches Anſehen gewinnen, welches nicht zu verſchmähen iſt, der wird hierbei keinen Anſtoß finden. Wir werden nicht vermeiden können einen eigentlichen und einen uneigentlichen Gebrauch des Wortes Geiſt zu unterſcheiden, ſonſt möchten die Geiſtreichen ſich die Gottesreichen dünken; die Wiſſenſchaft aber hat an den eigentlichen Sinn der Worte ſich zu halten und ihre Worte mit Sorgfalt zu wählen, wenn ſie zu einer genauen Darſtellung ihrer Lehren gelangen will. Dabei haben wir nun auf den ſtrengen Gegenſatz zwiſchen den Wörtern Körper und Geiſt zu ſehen, welchem unſere Sprache in einem ebenſo entſchiedenen Gegenſatze die Wörter Leib und Seele zur Seite ſetzt. Nun aber wird gewöhnlich nicht beſtritten, daß der Körper der äußern Erſcheinung angehört, und wenn man daher leugnen wollte, daß der Name des Geiſtes auf die innere Erſcheinung zu beziehen ſei, ſo würde man entweder zu behaupten haben, es gebe zur Bezeichnung deſſen, was in der innern Erſcheinung aufgefaßt wird, einen andern Ausdruck als den Namen Geiſt, oder es gebe gar keine innere Erſcheinung. Bei der erſten Behauptung möchte es aber ſchwer werden ein Wort zu finden, welches dem Worte Körper ſo

entſchieden entgegengeſetzt wäre, als das Wort Geiſt. Daher iſt denn auch nur von ſolchen, welche den ſtrengen Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt verkannt haben, dieſer Ausweg genommen worden, indem ſie etwa die Seele oder die Lebenskraft oder die Einbildungskraft als ein Mittleres zwiſchen Körper und Geiſt ſich zu denken ſuchten. Dieſe Vorſtellungsweiſen müſſen verworfen werden, weil kein Gradunterſchied zwiſchen jenen beiden geſetzt werden darf, wie ſchon gezeigt worden. Auch verſchmäht die Sprache ſolche gemachte Gegenſätze. Daher iſt es denn auch geſchehen, daß dergleichen Verſuche der Vermittlung zwiſchen Geiſt und Körper zwar oftmals aufgetaucht, aber auch immer wieder ſpurlos in der Wiſſenſchaft vorübergegangen ſind. Den zweiten Ausweg hat man häufig ergriffen; doch muß man geſtehen, daß er ſelten zu einer beſtimmten Lehrweiſe geführt hat. Ihm liegt eine Richtung des Denkens zum Grunde, welche mehr in die Sachen eingeht, und es wird daher der Mühe verlohnen, ſie einer ſorgfältigern Prüfung zu unterwerfen.

Den reinen Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt zugegeben, zugegeben überdies, daß jener auf das Äußere, dieſer auf das Innere ſich bezieht, könnte man doch ſagen, es ſollte damit nicht die äußere der innern Erſcheinung, ſondern die äußere Erſcheinung dem innern Weſen, oder wie man ſonſt das Überſinnliche nennen will, entgegengeſetzt werden. Dahin zielen mancherlei Äußerungen, welche man auch jetzt noch häufig zu hören bekommt, obwohl die Entwicklung der Wiſſenſchaft ſie ſchon bei Weitem überflügelt hat. Wenn vom Innern der Natur oder der körperlichen Schöpfung die Rede iſt, ſo meint man unſtreitig damit die Gründe der ſinnlichen Erſcheinung, nicht die innere Erſcheinung. In das Innere der Gegenſtände eindringen, darunter verſteht man gemeiniglich die Gründe ihrer äußern Erſcheinung auffaſſen. Wenn man vom Sinnlichen ſpricht, ſo hat man nicht ſelten die Meinung, daß darunter nur das zu verſtehen

ſei, was durch die äußern Sinne aufgefaßt werden kann, alſo das Körperliche, nicht aber die Gegenſtände des innern Sinnes. So behauptet man auch wohl, das Sinnliche ſei das Materielle, unter welchem man das Körperliche zu verſtehen pflegt. Dieſen und ähnlichen Ausdrucksweiſen liegt nun eben die Anſicht zum Grunde, daß die Erſcheinung nur im Äußern, das Weſen aber oder das Überſinnliche im Innern zu ſuchen ſei, und folgerichtig durchgeführt würde ſich daraus ergeben, daß alles Geiſtige überſinnlich, aber auch daß gar keine innere Erſcheinung vorhanden ſei. Allein wie iſt es möglich dieſe zu verkennen? Wenn alles Sinnliche der Erſcheinung angehört, ſo haben wir ſchon nachgewieſen, daß auch ein Sinnliches in uns und mithin eine innere Erſcheinung anerkannt werden muß. Unſer Ich müſſen wir für ein in ſinnlichen Erſcheinungen ſich entwickelndes und ſich offenbarendes Weſen halten; dafür erklären es ſein ſinnliches Begehren, ſeine ſinnliche Luſt, ſeine ſinnliche Vorſtellung und wie ſonſt noch andere ſinnliche Regungen unſeres Lebens heißen mögen. Ja wenn das Sinnliche nicht in dem Innern unſeres Bewußtſeins wäre, ſo würden wir fragen müſſen, worin es überhaupt gefunden werde. Sinnliches iſt nur dadurch vorhanden, daß ein ſinnliches Weſen vermittelſt ſeiner Sinnlichkeit etwas innerlich in ſeinem Bewußtſein auffaßt. Nimm die ſinnliche Vorſtellung weg, und alles Sinnliche iſt verſchwunden. Von ſinnlichen Dingen außer uns zu reden iſt uns nur unter der Vorausſetzung erlaubt, daß dieſe Dinge damit bezeichnet werden ſollen, inſofern ſie von wahrnehmenden Weſen ſinnlich aufgefaßt werden; an und für ſich aber würden ſie nicht ſinnlich ſein. Nicht genug alſo, daß wir ein innerlich Sinnliches und eine innere Erſcheinung anzuerkennen haben, es muß ſogar einleuchten, daß die äußere Erſcheinung nur unter der Bedingung der innern iſt, welches niemanden verwundern wird, der bedenkt, daß überhaupt von einem Äußern nur die Rede ſein kann, wenn zuvor ein Inneres anerkannt worden, und daß nur da eine Erſcheinung

vorhanden iſt, wo in der Vorſtellung an einem Wahren ein Schein ſich ergeben hat.

Doch wir würden uns vergeblich bemühen die hierüber verbreiteten Vorurtheile zu zerſtreuen, wenn wir nicht auch das Wahre, welches ihnen zum Grunde liegt, zur Anerkenntniß bringen wollten. Wir müſſen bemerken, daß, wenn davon geſprochen wird, wir ſollten in das Innere der Dinge eindringen, welche uns äußerlich erſcheinen, man damit allerdings eine Thätigkeit des Denkens bezeichnet, welche zur fortſchreitenden Erkenntniß der Gegenſtände durchaus nothwendig iſt. Schon früher haben wir das Geſchäft des Verſtandes an dem Verſtehen der Sprache, d. h. an dem Zurückführen äußerer Zeichen auf einen innern Vorgang, welcher dadurch bezeichnet wird, uns anſchaulich zu machen geſucht. Dabei iſt die Thätigkeit des Ueberſetzens aus dem Äußern in das Innere durchaus nothwendig, wie dies auch daraus erhellen muß, daß wir nur in unſern Gedanken, d. h. in innerlichen Entwicklungen, die Bedeutung der Dinge auffaſſen können. Man hat deswegen mit Recht behauptet, daß wir alles nach der Analogie mit unſern eigenen Entwicklungen zu erkennen hätten. Doch haben wir auch ſchon früher erinnern müſſen, daß jenes Überſetzen aus dem Äußern in das Innere nur ein vorläufiges Geſchäft für das Erkennen ſei, indem das, was in unſerem Innern als Vorſtellung ſich bildet, noch einer weitern Erklärung bedarf. Jenes Innere kann als Erſcheinung angeſehen werden, welche zur völligen Verſtändigung auf ihre Gründe zurückgeführt werden müßte, wovon uns das oberflächliche Überſetzen aus den Worten weniger in den Sinn und Willen als in die Vorſtellungen des Redenden ein entſchiedenes Beiſpiel abzugeben hat. Erſt wenn der Wille des Redenden an den Tag gekommen, würden wir in der That über die Erſcheinung uns erhoben haben und zum Überſinnlichen vorgedrungen ſein. Was wir das Innere oder Seele und Geiſt nennen, erſcheint uns alſo nur deswegen bedeutender als das Körperliche, weil wir nicht

umhin können, alle äußere Erſcheinungen in innere zu überſetzen, wenn wir ſie verſtehen wollen, und wir alſo allerdings dem Verſtändniß der Dinge einen Schritt näher gekommen, wenn wir ihr Inneres aufgefaßt haben.

Nun wird man aber einwendend fragen, ob denn der Wille des Redenden nicht auch ein Geiſtiges ſei, und hiermit wird denn wirklich der Hauptpunkt des Streites zur Sprache gebracht. Den Willen, den Gedanken, das Gefühl des Gemüths pflegt man ohne Weiteres als ein Geiſtiges in Anſpruch zu nehmen, und darauf beziehen ſich alle die Behauptungen, welche das Geiſtige zu einer höhern Bedeutung berechtigen wollen, als das Körperliche. Wenn man bedenken wollte, daß dem Geiſtigen ebenſo ſehr die viehiſche Begierde und die Raſerei hochmüthiger Leidenſchaft angehören, als der begeiſterte Entſchluß und der ſtille Friede des Herzens, ſo würde man wenigſtens zu unterſcheiden ſich aufgefordert fühlen. Aber man flüchtet ſich bei ſolchen Betrachtungen hinter die unbeſtimmte Unterſcheidung zwiſchen Geiſt und Seele. Man fürchte ſich nur nicht, uns werde das Beſte verloren gehen, wenn wir den Geiſt für Erſcheinung erklären müſſen. Eben weil wir beides in ihm finden, das Gute und das Böſe, können wir ihn nur für Erſcheinung halten; denn wenn auch das Gute Dauer, ja ewiges Beſtehen haben ſollte, das Böſe iſt in ſich wandelbar und fällt dem Wechſel des Entſtehens und Vergehens anheim. Wir müſſen aber auf folgende Weiſe unterſcheiden: alles, was wir als gut anerkennen müſſen und was für uns eigenen Werth hat, die ſittlichen Entſchlüſſe unſeres Willens, die wahren Gedanken unſeres Verſtandes, die reinen Gefühle unſeres Gemüths, alles dies iſt freilich — wie könnten wir es leugnen? — in unſerem Geiſte, aber es iſt in ihm gemiſcht mit den Beſchränkungen des Sinnlichen und allerlei unreinen Bewegungen, die ebenſo gut dem Geiſte angehören, als jene Ergebniſſe freier Entwicklung. Wenn wir nun den Geiſt innerlich wahrnehmen, wie den Körper äußerlich, ſo faſſen

wir beide Beſtandtheile, welche doch unterſchieden werden müſſen, ungeſondert auf, und dies iſt eben die Weiſe der Erſcheinung, daß ſie Unzuſammengehöriges vermiſcht und ihren Gegenſtand mit einem an ihm haftenden Schein verunreinigt darſtellt. Deswegen müſſen wir den Geiſt für Erſcheinung halten. Wollen wir aber das Wahre deſſen erkennen, was in der innern Wahrnehmung des Geiſtes uns zur Erſcheinung kommt, ſo müſſen wir in der innern Wahrnehmung das unterſcheiden, was dem Ich wahrhaft angehört und was dagegen von dem Nicht-Ich ausgehend an dem Ich nur erſcheint. Dem Ich, ſetzen wir ferner, gehört nur ſeine eigene That, ſein Sich-ſelbſt-ſetzen an, die freie Entwicklung, durch welche es das von Gott ihm Verliehene ſich aneignet; dieſes erkennen wir in ſeinen Entſchlüſſen, in ſeinen Gedanken, in den Gefühlen ſeines Gemüths und wie wir ſonſt noch vorläufig die Wirklichkeiten der Vernunft nennen mögen. Alle dieſe Thaten ſind im Geiſte, ſie ſind aber nicht der Geiſt. Dies iſt der Unterſchied, welchen wir feſthalten müſſen, der Unterſchied zwiſchen Geiſt und Vernunft, wie die Sprache dieſe Worte weiſe unterſchieden hat. Die aber, welche den Geiſt als das Überſinnliche zu preiſen pflegen, haben gewöhnlich das Vernünftige dabei im Sinne, welches im Geiſte uns zur Erſcheinung kommt, welches jedoch auch in körperlichen Erſcheinungen von uns erkannt werden kann. Denn die Vernunft Anderer offenbart ſich uns immer nur in körperlichen Zeichen, welche wir nur deswegen in geiſtige Vorſtellungen umſetzen müſſen, um das Vernünftige daran zu erkennen, weil wir jede Vernunft nur dadurch zu erkennen wiſſen, daß wir eine gleichartige Vernunft in unſerem Geiſte finden. Hiermit kehren wir denn wieder zu unſerem alten Spruche zurück, daß alles, was in die Erſcheinung tritt, eine doppelte Art der Erſcheinung hat, eine geiſtige Erſcheinung nur für ſich und eine körperliche Erſcheinung für alle Andere, daß beide Arten zuſammengehören, wie Inneres und Äußeres, und daß daher jedes erſcheinende

Ding von der einen Seite als Geiſt, von der andern Seite als Körper ſich darſtellt, während ſein wahres Sein weder Körper, noch Geiſt iſt, d. h. weder durch die äußere, noch durch die innere Wahrnehmung, ſondern nur durch den Verſtand erkannt wird.

Nach dieſer Abſchweiſung, welche die Berückſichtigung weitverbreiteter Vorſtellungsweiſen uns geboten hat, werden wir nun ungeſtört unſern Weg weiter verfolgen können. Beide Arten der Wahrnehmung, wie verſchieden auch ihre Form und ihr Inhalt ſich zeigen mögen, ſtellen doch nur Erſcheinungen dar, an welche der Gedanke ſich anſchließen muß, daß ein Gegenſtand in ihnen ſich uns zu erkennen gebe. Die beſtimmte Weiſe, in welcher die Erſcheinung wahrgenommen wird, kann nur aus der beſtimmten Weiſe, in welcher der Gegenſtand iſt, abgeleitet werden, und deswegen laſſen die empiriſch, d. h. durch die Wahrnehmung aufgefaßten Thatſachen einen Schluß zu auf die Wahrheit der Gegenſtände in ihrem beſtimmten Vorhandenſein. Alle Wahrheit der Erfahrungswiſſenſchaften beruht auf dieſem Grunde. Wenn ſie die ſinnlichen Vorſtellungen zuſammenſtellen, in welchen ein Gegenſtand uns erſchienen iſt, ſo verfolgen ſie dieſes Geſchäft nur in der Überzeugung, daß aus ſolchen Vorſtellungen die Wahrheit des Gegenſtandes erkannt werden könne, ja ſie ſuchen auch wohl dieſe Wahrheit nach dem Maaße der vorliegenden Thatſachen zu erforſchen. Dies iſt aber das Geſchäft des Verſtandes, das Verſtändniß der Thatſachen zu eröffnen, indem er die Erſcheinungen zur Grundlage ſeiner Forſchungen macht.

Wir werden ihn beim Verlaufe ſeiner Thätigkeiten zu belauſchen haben. Hier aber, wo wir nur von ſeinen Ausgangspunkten handeln, müſſen wir uns entwickeln, wie dieſelben ſich ihm darſtellen. Geiſt und Körper hängen ebenſo genau zuſammen wie äußere und innere Wahrnehmung. Wir haben aber bemerken müſſen, daß dieſe beiden ſich niemals rein von einander abſcheiden laſſen, ſondern weder in

der Wahrnehmung unſeres Ich die Wahrnehmung des Nicht-Ich, noch in der Wahrnehmung des Nicht-Ich die Wahrnehmung unſeres Ich ausgeſchloſſen iſt. Dies bezeichnet die Natur der Erſcheinung, welche nur durch ein Zuſammentreffen von Thätigkeiten verſchiedener Gegenſtände entſteht oder das Scheinen eines Andern an einem Gegenſtande bezeichnet. Wir nehmen das Ich wahr nur in ſeinen Beziehungen zum Nicht-Ich, inwiefern eine Empfindung, durch den Reiz des Nicht-Ich erregt, durch die Aufmerkſamkeit des Ich vollzogen, auf das Ich bezüglich ſich ergeben hat, und ebenſo nehmen wir auch das Nicht-Ich wahr nur in ſeinen Beziehungen auf das Ich, inwiefern es eine Empfindung dem Ich erregt hat und ſo durch den weitern Verlauf der Wahrnehmung dem Ich zur Erſcheinung gekommen iſt. In dieſer Art des Wahrnehmens iſt immer ein Thun des Ich mit einem Leiden des Nicht-Ich und ein Leiden des Ich mit einem Thun des Nicht-Ich verbunden, und nur das Ergebniß dieſer beiden kommt zur Wahrnehmung. Deswegen haben wir ſagen müſſen, daß die Erſcheinung niemals das reine Sein des Ich oder des Nicht-Ich darſtellt, ſondern gleichſam nur die Weiſe, wie das Ich in dem Nicht-Ich oder das Nicht-Ich im Ich ſich abſpiegelt, wobei die Natur des Spiegels ebenſo viel zu der Art der Abſpiegelung beitragen möchte, als die Natur des Abgeſpiegelten. Dies iſt alſo ein wechſelſeitiges Beſtimmen und Beſtimmtwerden des Ich und des Nicht-Ich oder des Geiſtes und des Körpers. Wir nennen dies die Wechſelwirkung zwiſchen Körper und Geiſt, deren Ergebniß in der Wahrnehmung zur Vorſtellung gelangt. Es iſt aber dieſe Wechſelwirkung mit dem Zuſammenhange des Körpers und des Geiſtes nicht zu verwechſeln. Denn Körper und Geiſt hängen nach dem Vorigen zuſammen wie äußere und innere Erſcheinung, welche aber beide nur von relativer Bedeutung ſind. Daher iſt keine Verſchiedenheit des Seins unter ihnen, ſondern nur eine Verſchiedenheit der Art, wie das Sein entweder äußerlich oder innerlich aufge-

faßt wird. Daſſelbe, was mir als Geiſt erſcheint, wird einem jeden Andern als Körper erſcheinen. Im einzelnen Weſen findet alſo nicht eine Wechſelwirkung zwiſchen ſeinem Körper und ſeinem Geiſt ſtatt, denn die Wechſelwirkung ſetzt Verſchiedenheit der Wirkenden voraus, ſondern die Wechſelwirkung zwiſchen den beiden Weiſen der Erſcheinung ergiebt ſich erſt, indem verſchiedene wahrnehmende Weſen ſich wechſelſeitig beſchränken und erregen. Da wirkt das Eine, welches ſich ſelbſt als Geiſt wahrnimmt, auf das Andere, welches ihm als Körper erſcheint, aber es wirkt auf daſſelbe nicht, ſofern es ſich ſelbſt wahrnimmt, als Geiſt, ſondern ſofern es dem Andern ſich darſtellt, oder als Körper. Dieſe Wechſelwirkung zwiſchen Körper und Geiſt müſſen wir hier vorausſetzen; ſie bezeichnet uns ja eben nichts anderes, als die wechſelſeitige Beſchränkung zweier Gegenſtände, welche in dem beſchränkten Denken des Ich eingeſchloſſen iſt.

Auch über dieſen Punkt werden Bedenklichkeiten bei denen aufſteigen, welche mit der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe die Dinge nach ihrer ſinnlichen Erſcheinungsweiſe beurtheilen. Man pflegt den Menſchen als ein Zuſammengeſetztes aus Körper und Geiſt oder aus Leib und Seele ſich zu denken und dennoch auch als ein einfaches Weſen. Niemand aber wird ſagen können, wie beides zuſammen beſtehen kann, zuſammengeſetzt zu ſein und dennoch eins. Ein jedes Weſen iſt als Weſen immer nur eins; in ſeiner Erſcheinungsweiſe mag es verſchiedene Seiten zeigen und in verſchiedenen Entwicklungen hervortreten, aber alle ſolche Seiten und Entwicklungen müſſen zur Einheit zuſammengefaßt werden, wenn von dem Weſen als dem Grunde der Erſcheinungen die Rede iſt. Nun läßt ſich aber ſchlechterdings nicht denken, daß ein Ding aus zwei Dingen beſtände, und daher auch nicht ſagen, daß der Menſch aus Körper und Geiſt beſtehe, wenn beide als Dinge zu betrachten wären. Dieſe Vorſtellungsweiſe iſt ſchon dadurch zurückgewieſen worden, daß wir Körper und Geiſt als Erſcheinungsweiſen verſchiedener Art ken-

nen gelernt haben. Allein ſollen wir nun deswegen aufgeben die Gründe der körperlichen Erſcheinungen, welche wir mit dem Namen des menſchlichen Leibes bezeichnen, und der geiſtigen Erſcheinungen, welche wir die menſchliche Seele nennen, als von einander verſchieden zu betrachten und beide als in Wechſelwirkung unter einander ſtehend uns zu denken? Beobachten wir doch in ununterbrochener Folge einen beſtändigen Einfluß, welchen unſer leibliches Leben auf unſere Seelenentwicklung und umgekehrt auch unſere Seele auf unſer leibliches Leben ausübt, ohne daß wir doch ſagen dürften, beide wären eins und die Krankheit des Leibes von der Krankheit der Seele, ſo wie die Geſundheit der Seele von der Geſundheit des Leibes nicht verſchieden. Die Richtigkeit dieſer Beobachtungen wollen wir keinesweges leugnen; es kommt nur darauf an ſie vom richtigen Geſichtspunkte aufzufaſſen. Dazu gehört einzuſehen, daß der menſchliche Leib noch etwas anderes iſt, als die äußere Erſcheinung des Menſchen. Zwar ſchließt er dieſelbe mit in ſich, aber gar zu viel dem Menſchen Fremdes umfaßt er in ſeiner Geſammtheit, als daß wir nichts Anderes, als nur dem Menſchen Angehöriges, in ihm ſehen dürften. Wenn wir auch von ſeiner Bildung nicht eben ſehr viel wiſſen ſollten, ſo iſt uns doch bekannt, daß mancherlei Stoffe ſich ihm anſchließen, andere wieder ausgeſchieden werden, welche daher nur eine vorübergehende Beziehung zu ihm und dem Menſchen habend als etwas von der Erſcheinung des Menſchen Abtrennbares angeſehen werden müſſen. In der Art ſeines Beſtehens aber giebt ſich ein Doppeltes in ihm zu erkennen; das Eine gehorcht dem Begehren des Menſchen, das Andere aber folgt ſeinen eigenen Geſetzen, weswegen man auch willkürliche und unwillkürliche Bewegungen in ihm unterſchieden hat. Zu dieſen beiden Beſtandtheilen des leiblichen Lebens verhält ſich nun offenbar der Menſch und ſeine innere Erſcheinung, die Seele, auf verſchiedene Weiſe. Wenn die willkürlichen Bewegungen ihren Namen daher haben, daß ſie vom Willen des Menſchen

ausgehen, ſo ſind dagegen die unwillkürlichen Bewegungen etwas, was ohne den Willen des Menſchen geſchieht. Deswegen können wir jene als das in der äußeren Erſcheinung des Menſchen in Anſpruch nehmen, was auf ſein Inneres, ja auf ſein Weſen deutet, nicht aber dieſe, und daher werden auch jene ihr Entſprechendes in der Seele des Menſchen finden, dieſe aber können im Leibe des Menſchen vorkommen, ohne daß ſeine Seele das Geringſte davon weiß. Nicht Unrecht alſo würde es ſein den Leib des Menſchen in zwei Theile zu zerlegen, von welchen nur der eine auf das Innere des Menſchen und auf ſein Weſen zu beziehen iſt, während dagegen der andere zu allem andern brauchbarer iſt, als zur Einſicht in das Weſen des Menſchen uns zu führen. Etwas Ähnliches würde ſich wohl überhaupt von der körperlichen Erſcheinung ſagen laſſen. Im Raume da treffen die verſchiedenartigſten Kräfte zuſammen und bringen zuletzt ein Product zu Stande, welches wir den Körper nennen, weil es den Raum erfüllt; aber dieſer eine Körper bringt alle die Kräfte zur Erſcheinung, welche ihn hervorgebracht haben, und kann daher nicht als die äußere Erſcheinung nur einer Kraft angeſehen werden. Wenn wir das Werk eines Baukünſtlers betrachten, ſo haben wir es als die Erſcheinung dieſes Künſtlers anzuſehen, weil wir in ihm vorherrſchend die bildende Idee dieſes Mannes erkennen können; aber werden wir es leugnen können, daß darin noch viele andere Erſcheinungen ſtecken, deutend theils auf die helfenden Künſtler, theils auf die Kräfte der natürlichen Dinge, welche alle jener bildenden Idee dienſtbar geworden ſind? Es wird uns vielleicht ſogar erlaubt ſein die Theile des Werkes zu unterſcheiden, in welchen die Idee des Künſtlers in der Anwendung ſeiner Mittel unzweideutig hervorſtralt, während in andern Theilen ſie hinter den beſchränkenden Bedingungen ſich verbirgt, welche die Anwendung nicht völlig bewältigter Stoffe in das Werk gebracht hat. Iſt es nun erlaubt ſolche todte Erzeugniſſe der menſchlichen Kunſt mit

dem natürlichen Ausdrucke des menſchlichen Lebens in dem beſeelten Leibe zu vergleichen, ſo werden wir auch in ihm zu unterſcheiden haben einiges, was mehr der Erſcheinung des belebenden Menſchen, anderes, was mehr dem belebten Stoffe angehört. Um uns von dieſen Betrachtungen, welche in das Weite zu führen geeignet ſind, nicht in zu große Abſchweifungen verführen zu laſſen, wollen wir nur noch hinzufügen, daß es allerdings nur ein Unterſchied dem Übergewichte nach iſt, wenn wir in verſchiedenen Vorgängen unſeres Leibes bald die Erſcheinung unſeres Ich, bald die Erſcheinung anderer Dinge, welche der Außenwelt angehören, zu erblicken glauben. Denn überall, wo unſer leibliches Leben hervortritt, haben wir einen Einfluß der innern belebenden Kraft anzuerkennen, welche dieſen Leib beſeelt, aber auch einen belebten Stoff, der unſerem Weſen fremd iſt; hier iſt die eine, hier der andere vorherrſchend, nirgends aber iſt die eine oder der andere ausſchließlich vorhanden. Dies iſt der Natur der Erſcheinung gemäß, in welcher, wie ſchon bemerkt, nur eine Vermiſchung verſchiedener Thätigkeiten verſchiedener Dinge gefunden werden kann.

Wenn nun ein ſolcher Zuſammenhang zwiſchen körperlicher und geiſtiger Erſcheinung geſetzt iſt, ſo werden wir uns auch nicht mehr dagegen wehren können, daß die körperliche Erſcheinung ebenſo veränderlich gedacht werden müſſe, als die geiſtige. Denn ſie bildet ſich aus den Elementen der Aufmerkſamkeit und des Reizes, welche beide in einem beſtändig ſich verändernden Verhältniſſe zu einander gedacht werden müſſen, weil die Aufmerkſamkeit dem Geiſte angehörig, in der Zeit erſcheinend beſtändig eine andere iſt und der Reiz nicht anders als in Beziehung zur Aufmerkſamkeit gedacht werden kann. So wie nun die Elemente, aus welchen die körperliche Erſcheinung ſich bildet, in beſtändigem Wechſel ſind, ſo wird es natürlich auch ſie ſelbſt ſein müſſen. Nur in der ſinnlichen Vorſtellung des Körperlichen liegt die Veränderung unmittelbar nicht ausgedrückt, ſondern da

ſtellt ſich der Körper uns als träge oder gleichgültig gegen alle Veränderung dar. Sobald aber anerkannt worden, daß die ſinnliche Vorſtellung auf einen Gegenſtand ſich bezieht, welcher als ihr Grund thätig in ihre Bildung mit eingreifen muß, welcher zwar in der äußern Wahrnehmung nur äußerlich ſich darſtellt, deſſen Äußerem aber ein Inneres entſprechen muß: ſo kann der Gedanke nicht abgewehrt werden, daß die körperliche Erſcheinung ebenſo in beſtändigem Wechſel begriffen ſein muß wie die geiſtige. Und dafür ſcheint denn auch die äußere Wahrnehmung zu zeugen, deren Verſchiedenheit in ſtetiger Veränderung faſt nicht verkannt werden kann, obgleich ſie allein nicht zu verbürgen im Stande iſt, daß die Dinge außer uns ſich verändern.

III. Die Dinge, ihr Weſen und ihr Leben.

Nachdem wir die Wahrnehmung als den Anknüpfungspunkt für die Thätigkeit des Verſtandes kennen gelernt haben, iſt es Zeit ſeine weitern Fortſchritte zu unterſuchen. Wenn in jener das Ich und das Nicht-Ich unterſchieden worden ſind als zwei Gegenſtände, ſo will der Verſtand nun wiſſen, was dieſe Gegenſtände ſind. Sie offenbaren ſich uns in ihrer äußern und innern Erſcheinung, werden aber von dieſer Erſcheinung unterſchieden als die überſinnlichen Gründe, aus deren wechſelſeitigem Leiden und Thun die ſinnliche Wahrnehmung hervorgeht. Als ſolche Gründe müſſen wir ſie als etwas Beharrliches betrachten, denn immer von Neuem erzeugt ſich aus ihnen die Erſcheinung in ihrem Wechſel, es bleibt aber daſſelbe Ich und daſſelbe Nicht-Ich, jenes als der Gegenſtand der innern, dieſes der äußern Wahrnehmung. Daher erkennt der Verſtand bleibende, beharrliche Gründe der Erſcheinung an, welche wir Dinge nennen. Denn Dinge ſind die

bleibenden Grundlagen veränderlicher Erſcheinungen. In wie vielen und wie verſchiedenen Weiſen auch ein Ding erſcheinen mag, immer bleibt es daſſelbe Ding. Dieſe Anſicht der Dinge, wie verſchieden ſie auch beurtheilt werden mag, ſtellt ſich entſchieden in der Übung des Verſtandes heraus und deutet auf ein allgemeines Geſetz des Verſtandes.

Allein wenn die Erſcheinungen wechſeln und in beſtändiger Veränderung ſind, die Gründe der Erſcheinungen aber dem, was ſie begründen, entſprechend gedacht werden müſſen, ſo werden wir nicht davon loskommen können auch veränderliche Gründe der Erſcheinungen zu ſetzen. Denn wollte auch jemand ſagen, die Veränderung der Erſcheinungen ſei nur in dem Schein begründet, welcher an den Dingen vorkomme, ſo würden wir doch einen Grund dieſes Scheins zu ſuchen haben, welcher ebenſo veränderlich ſein müßte als der Schein ſelbſt. Manche haben geglaubt, die ſcheinbare Veränderung laſſe ſich zurückführen auf den Schein des einen Dinges an dem andern, welcher nur ein wechſelndes Auffaſſen der Verhältniſſe der Dinge zu einander vorausſetze; aber auch dies ſetzt eine Veränderung des Auffaſſens voraus, wenn nicht der Verhältniſſe ſelbſt, und dieſe Veränderung des Auffaſſens oder der Verhältniſſe muß wieder einen veränderlichen Grund im Überſinnlichen haben, indem entweder das Auffaſſende ſelbſt ein Überſinnliches iſt, welches im Wandel des Auffaſſens ſich verändert, oder die Dinge, welche ihre Verhältniſſe wechſeln, einen überſinnlichen und wechſelnden Grund in ſich tragen, aus welchem die Veränderung ihrer Verhältniſſe hervorgeht.

Iſt nun hiermit die Nothwendigkeit anerkannt worden, dem Beharrlichen und dem Veränderlichen eine Stelle einzuräumen in der Erklärung der Erſcheinungen, ſo muß der Verſtand auf der einen Seite die Geſetze ſuchen, nach welchen er beide zu denken hat, auf der andern Seite iſt die Möglichkeit darzuthun beide Gründe der Erſcheinung mit einander zu verbinden.

In unſerm Beſtreben dieſen Aufgaben zu genügen werden wir auf den höchſten Zweck unſerer Unterſuchungen zurückgeführt. Die Wahrheit, welche wir zu erkennen ſtreben, iſt Gott, welcher unveränderlich iſt, wie wir haben zugeſtehen müſſen. Dies iſt das Überſinnliche, welches der Verſtand ſucht; alle veränderliche Erſcheinungen kann er alſo nur als Zeichen betrachten das wahre Sein dieſes Vollkommenen zu erkennen; ſie ſollen als Mittel zu dieſem Zwecke dienen. Was werden wir uns wundern dürfen, daß der Verſtand die Gründe der Erſcheinungen als etwas Bleibendes dem Wechſel der Vorſtellungen entgegenſetzt? Sähe er nicht in dieſen die Handhaben ſeines wirkſamen Forſchens, durch welche allein die Schätze der unveränderlichen Wahrheit gehoben werden können, er würde ſie der Beachtung gar nicht würdigen. Dahin alſo ſtrebt durchaus des Verſtandes Geſinnung, die bleibende, in allem Wechſel beharrliche Wahrheit ſich zu gewinnen. Sollte er ſie alſo nicht ſogleich in vollem Maaße erreichen können, ſo wird er doch jeden Gedanken nur in ſofern ſchätzen, als er irgend einen Punkt des Unveränderlichen nachweiſt. Weil er ſie im Ganzen und auf einmal nicht finden kann, zertheilt er ſie gleichſam in einzelne Stücke, welche er ſpäter zuſammenzufügen ſich vorbehalten muß. So ſind es einzelne beharrliche Dinge, welche er ſich denkt und welche ſich ihm ergeben, indem er das Ich und das Nicht-Ich zu unterſcheiden findet und aus dem Scheine des Einen an dem Andern die Erſcheinung beider zu erklären genöthigt iſt.

Allein ausgehend von dieſem Ziele des verſtändigen Denkens, von dieſem Beſtreben alle Wahrheit als ein unveränderliches Beſtandtheil der ewigen Wahrheit oder unter der Geſtalt der Ewigkeit zu erblicken, wird es uns nun doppelt ſchwierig erſcheinen müſſen, auch veränderliche Gründe der veränderlichen Erſcheinung anzuerkennen. Nichts iſt wahr als die ewige, unwandelbare Wahrheit; alles Veränderliche in unſerem Denken kann nur als Mittel angeſehen werden

für die Erkenntniß des Ewigen, und weil es eben nur als Mittel anzuſehen iſt, ſo ſoll es auch dahinſchwinden oder nur als Erſcheinung vorkommen, welche der Tag gebärt und die Zeit hinwegnimmt, welche aber keinen Anſpruch darauf hat der überſinnlichen, bleibenden Wahrheit zugezählt zu werden. Aus dieſen ſtrengen Sätzen, welche wir auf keine Weiſe in das Mildere deuten können, wird ſich nothwendig ergeben müſſen, daß auch alles, was veränderliche Gründe der Erſcheinung uns darzuſtellen ſcheint, ein Unveränderliches, Ewiges uns bezeichnen muß, damit es an der vollen Wahrheit Theil nehmen und einen der unterſcheidbaren Momente derſelben darſtellen kann. Zwar mag zugegeben werden, daß es in ſeinem Verhältniſſe zur Erſcheinung als ein Veränderliches aufgefaßt ſein will, aber außer dieſem Verhältniſſe zur Erſcheinung muß es noch ein Anderes ſein und eine bleibende Bedeutung haben.

Um dies zu erörtern, müſſen wir genauer in das eingehen, was ſchon in unſern vorigen Unterſuchungen auf die veränderlichen Gründe der Erſcheinung hinzudeuten ſchien. Als wir das Verhältniß der Welt zu Gott unterſuchten, haben wir geſehen, daß jene von dieſem das Vermögen empfängt, welches ſie ſelbſt in freier Thätigkeit entwickeln ſoll, daß ſie dadurch nothwendig durch das Werden hindurchgehen, in dieſem aber ſich ſelbſt ſpalten muß in eine Vielheit der Dinge, welche wechſelſeitig beſchränkt ſind und beſchränken. Wir können in dieſem Vorgange die Art wiedererkennen, wie in der Wahrnehmung Ich und Nicht-Ich auseinandertreten und in ihrem wechſelſeitigen Leiden und Thun die veränderliche Erſcheinung hervorbringen. Beide Vorgänge ſind weſentlich derſelben Art, denn der Gegenſatz zwiſchen dem Ich und dem Nicht-Ich oder zwiſchen Innen- und Außen-Welt bezeichnet uns überhaupt die Entzweiung der Welt, welche Grund der Erſcheinung iſt. Worauf es uns aber gegenwärtig ankommt, die veränderlichen Gründe der Erſcheinung finden wir auch in jenen frühern Unterſuchungen

wieder, und zwar in jenen freien Thätigkeiten, welche das von Gott Verliehene, den vernünftigen Weſen als Vermögen Gegebene zur Wirklichkeit bringen ſollen. Dieſe freien Thätigkeiten werden Gründe der Erſcheinung, indem ſie unter einander ſich miſchen und nur in Beſchränkung unter einander hervortreten. Die beſchränkte freie Thätigkeit oder das beſchränkte Sich-ſelbſt-ſetzen der Dinge iſt die Erſcheinung ſelbſt, denn in ihm findet ſich der Schein des Beſchränkenden an dem Beſchränkten; das Sich-ſelbſt-ſetzen aber iſt der nächſte überſinnliche Grund der Erſcheinung, welcher entferntere Gründe, als da ſind das einzelne Ding, die Welt, Gottes ſchaffende Wirkſamkeit in ihr, keinesweges ausſchließen ſoll. Wir haben dieſen nächſten Grund des Sinnlichen als etwas beſtändig ſich Veränderndes zu betrachten, weil das Sich-ſelbſt-ſetzen der Dinge im Übergehen aus ihrem Vermögen in ihre Wirklichkeit beſtändig anders ſich geſtaltet.

Wenn wir nun dieſen Gedanken folgen, ſo werden wir das Ding, welches uns zuvor als der bleibende Grund der Erſcheinung erſchien, jetzt doch gewiſſermaaßen auch der Veränderung theilhaftig finden. Denn es ſtellt ſich als thätig dar und als in einem Übergehen begriffen aus ſeinem Vermögen in ſeine Wirklichkeit. Der Verſtand wird es zu erforſchen haben einerſeits, wie es iſt, andererſeits, wie es thut. In der Mitte ſtehend zwiſchen dem Sein und dem Nicht-Sein gehört es theils der ewigen Wahrheit an, theils dem vergänglichen Werden. Wir haben alſo zwei Seiten an dem überſinnlichen Dinge anzuerkennen, die eine dem beharrlichen Sein zugewendet, die andere der Veränderung. Die erſte nennen wir ſein Weſen, die andere ſein Leben. Was einem Dinge weſentlich zukommt, kommt ihm immer und auf beharrliche Weiſe zu, und ſein Weſen iſt alſo das Beharrliche an ihm; dagegen ſein Leben wechſelt; es geht durch verſchiedene Momente der Thätigkeit hindurch, indem es allmälig das im Vermögen Angelegte zur Wirklichkeit

bringt. Wir werden nicht verkennen können, daß der Verſtand dieſe beiden Seiten der Dinge überall unterſcheidet und verbindet, wo nur einigermaaßen das Innere der Dinge ihm zugänglich iſt.

Allein mit dieſen Bemerkungen wiſſen wir kaum zu ſagen, ob wir unſerem Ziele näher gekommen oder uns mehr von ihm entfernt haben. Denn zwar haben wir die veränderlichen Gründe der Erſcheinung etwas feſter geſtellt, indem wir ſie mit den Dingen oder den feſtſtehenden Gründen der Erſcheinung in Verbindung brachten, aber die Dinge ſelbſt, die uns vorher unveränderlich dieſelben zu ſein ſchienen, ſind uns jetzt in Gefahr gerathen durch ihre Verbindung mit dem Leben wandelbar zu werden. Dennoch dürfen wir ſagen, daß die Anknüpfungspunkte für die Löſung unſer Aufgabe ſchon gefunden ſind. Wir können uns dieſe in zwei Theile zerlegen. Denn wenn wir zeigen ſollen, daß die veränderlichen Gründe der Erſcheinung trotz ihrer Veränderlichkeit Beſtandtheile der ewigen Wahrheit ſind, ſo haben wir zweierlei zu leiſten, theils das Entſtehen, theils das Vergehen von ihnen abzulöſen, welche beiden ihre Veränderlichkeit bilden. Denn was dem Entſtehen und dem Vergehen enthoben iſt, kann doch gewiß der Veränderung nicht unterworfen ſein.

Wir wollen zuerſt zu zeigen ſuchen, daß die veränderlichen Gründe der Erſcheinung dem Vergehen ſich entziehen. Wir haben ſie als das Leben der Dinge kennen gelernt, und es wird alſo in dem Leben das Unvergängliche als Grund der Erſcheinung nachzuweiſen ſein. Daß darin etwas Unvergängliches zu Stande komme, läßt ſich nicht verkennen, wenn man das Leben als eine Entwicklung der Dinge betrachtet, durch welche ſie zur Wirklichkeit ihres Weſens gelangen. Wir haben vorher geſagt, durch ihr eigenes Sich-ſelbſt-ſetzen ſollten die Dinge ſich aneignen, was als ihr Vermögen ihnen beiwohne; dies geſchieht in einem allmäligen Fortſchreiten; ſie erfüllen dadurch ihre Beſtimmung, daß

ſie das, was früher nur der Möglichkeit nach ihnen beiwohnte, in ſich zur Wirklichkeit bringen und als ein ihnen Weſentliches in ſich vollziehen. Alles dies aber ſetzt voraus, daß die Ergebniſſe des Lebens nicht ebenſo verſchwinden, wie ſie entſtanden ſind. Denn in der That eine Entwicklung unſeres Weſens hätte gar nicht ſtattgefunden, wenn das Entwickelte nicht noch jetzt entwickelt wäre in uns; wir beſäßen nichts eigen, wenn alles uns verſchwände, ſobald wir es in uns geſetzt hätten; von einem Fortſchritte könnte gar nicht die Rede ſein, wenn nicht das bliebe, was wir vorher gewonnen hätten, und ebenſo wenig würde von einer Erfüllung unſerer Beſtimmung geſprochen werden können, wenn wir alles wieder verlören, was wir einmal gewonnen hatten. Schwände alles dahin, was das Leben uns beut, nicht um das Geringſte würden wir durch dasſelbe reicher oder vollkommner, nicht um das Kleinſte kämen wir der Vollendung unſeres Weſens näher, welche unſere Beſtimmung iſt. Ein Fortſchreiten findet nur unter der Bedingung ſtatt, daß, was gewonnen worden in dem frühern Fortſchritt, auch feſtgehalten wird in dem ſpätern und nicht wieder verloren geht. Sonſt wäre immer und immer nur ein Anderes, nicht ein Mehreres, denn das Mehrere ſetzt voraus, daß zu dem Geringern noch etwas hinzugekommen, nicht indem das Geringere wegfiel, ſondern indem es blieb. Davon überzeugt uns nun auch ſchon die ärmſte Erfahrung des Lebens, daß nicht alles in ihm vergeht, ſondern, wie dürftig auch der Schatz ſein möge, welchen wir in ihm eingeſammelt haben, jeder würde ſich doch ſchämen zu ſagen, er ſei noch in ſeinen gereiftern Jahren, wie er als Kind geweſen, ſo unwiſſend, ſo ohnmächtig in der Beherrſchung der Natur und ſeiner ſelbſt. Aber bei dieſer oberflächlichen Betrachtung des Lebens ſollen wir nicht ſtehen bleiben und uns damit begnügen anzuerkennen, etwas zeige ſich beſtändig und unvergänglich in dem Fluſſe des Lebens, ſondern wiſſenſchaftlich müſſen wir zu unterſcheiden ſuchen, was das Be-

ſtändige ſei und was das Flüchtige. Dafür haben wir nun im Allgemeinen wieder unſere alte Unterſcheidung bereit zwiſchen dem Sich=ſelbſt=ſetzen und ſeiner Beſchränkung. Offenbar wird es die letztere ſein, welche allmälig überwunden werden muß in der Entwicklung und dem Fortſchreiten unſeres Lebens, während dagegen das freie Sich=ſelbſt=ſetzen den Fortſchritt bildet, welcher bleiben ſoll. In dieſem haben wir den veränderlichen Grund der Erſcheinung zu ſuchen, und dieſer zeigt ſich nun auch als beſtändig, nicht wieder vergehend, ſo wie er entſtanden iſt, ſondern was wir in dem einen Momente unſeres Lebens für uns ſelbſt ſetzten, das ſoll als Grundlage aller weitern Entwicklung in den folgenden Momenten des Lebens feſtgehalten werden. Kein anderes Beiſpiel liegt uns näher, wenn wir dieſen Proceß des Fortſchreitens uns anſchaulich machen wollen, als die Entwicklung der Wiſſenſchaft. Wir werden finden, daß ſie nur dadurch geſchieht, daß, was früher erkannt worden, auch in dem weitern Erkennen feſtgehalten wird und nicht wieder aus unſerem Bewußtſein verſchwindet. Die mancherlei Schwankungen, welche das von uns Erkannte zu erfahren pflegt, dürfen uns dabei nicht ſtören, denn offenbar werden wir ſagen müſſen, daß, ſolange etwas ſolchen Schwankungen unterliegt, es noch nicht völlig von uns erkannt, noch nicht gänzlich uns angeeignet worden. Auch dürften mancherlei Störungen, welchen die Fortſchritte unſeres Lebens von außen unterworfen ſind, dabei mit in Anſchlag zu bringen ſein, ohne daß wir deshalb die Allgemeinheit des Satzes aufzugeben hätten, daß die wahre Bedeutung unſeres Lebens in dem Fortſchreiten der Entwicklung liege, in welchem das einmal Gewonnene als bleibende Grundlage aller weitern Ausbildung angeſehen werden muß. In dem Fluſſe der Erſcheinungen verſchwindet nicht alles wieder, ſo wie es entſtanden, ſondern es giebt ein Beharrliches in ihm, die Wirklichkeit des Weſens, welche die Dinge durch ihre eigene That ſich gewinnen.

Aber hiermit iſt nur die eine Seite des Veränderlichen von den überſinnlichen Gründen der Erſcheinung zurückgewieſen, ihr Vergehen; die andere Seite dagegen, ihr Entſtehen, dürfte ſchwerer zu beſeitigen ſcheinen. Müſſen wir nicht geſtehen, daß alles, was wir als das ſicherſte Gut unſeres Lebens beſitzen, doch nur in allmäliger Entwicklung uns entſtanden iſt? Gewiß werden wir es eingeſtehen müſſen, und wenn wir dennoch den freien Entwicklungen unſeres Lebens eine ewige Bedeutung zueignen wollen, ſo werden wir nicht anſtehen dürfen, einen höhern Standpunkt der Betrachtung zu wählen als den, welcher in dem Daſein zeitlich lebender Geſchöpfe gefunden wird. Denn nicht nur, daß die Entſtehung der Thätigkeiten, in welchen wir uns entwickeln, für uns ſelbſt unzweifelhaft iſt, ſondern auch für ein jedes andere Weſen, welches neben uns in der Welt gefunden werden mag, iſt ſie ebenſo gewiß. Erſt in unſern Thätigkeiten wird ihnen unſer Leben und unſer Weſen offenbar, erſt indem ſie in uns entſtehen und aus dem Vermögen zur Wirklichkeit kommen, wirken unſere Thätigkeiten auf ſie ein und werden von ihnen als wirkſam und wirklich anerkannt. Dies iſt die Form des Daſeins, in welcher die geſchaffenen Weſen ſich ſelbſt erblicken und von anderen geſchaffenen Weſen erblickt werden. Allein wenn wir nun den Inhalt des Lebens betrachten, welchen die geſchaffenen Weſen ſich bilden, und wenn wir ihn alsdann auf die höchſte Wahrheit, auf Gott, beziehen, ſo möchte von dieſer Seite ein anderes Licht über die Bedeutung des Lebens uns aufgehen. Was iſt denn dieſe Thätigkeit, dieſes Sich-ſelbſt-ſetzen der geſchaffenen Dinge anders, als das Setzen deſſen, was Gott in dieſe Dinge gelegt hat, was von Ewigkeit an in ihnen iſt und worin ihnen nichts anderes zum Bewußtſein kommt, als nur die Vollkommenheit des Schöpfers, welche er ſeinen Geſchöpfen mitgetheilt hat? Durch die wirkliche Entwicklung der Dinge daher in ihrem Sich-ſelbſt-ſetzen tritt ihnen nur in das Bewußtſein hervor, was von Ewigkeit her in ihrem

Weſen liegt; dieſe Wahrheit entſteht nicht erſt, ſondern von Anfang an war ſie und ewig wird ſie ſein; nur den Geſchöpfen entſteht ſie; ihrem Sein nach hat ſie kein Entſtehen. Daß wir unſer Leben entfalten und ſeine Thaten vollziehen, das iſt ja nichts anderes, als daß wir uns aneignen, was ſeine ewige Gnade uns verliehen hat. Und ſo können wir mit Recht ſagen, daß alles, was für uns eine Geſchichte, für Gott eine ewige Wahrheit iſt. Nichts weiter aber verlangte die Aufgabe, welche wir uns ſtellen mußten. Die überſinnlichen Thätigkeiten, welche wir als die nächſten Gründe der Erſcheinungen vorausſetzen mußten, haben zwar für uns eine Entſtehung, aber in Gott oder in der reinen, nicht mehr beziehungsweiſe aufzufaſſenden Wahrheit kommt ihnen ein ewiges Sein zu.

Nach dieſen Bemerkungen werden wir im Allgemeinen leicht beſtimmen können, wie der Verſtand die nächſten Gründe des Sinnlichen ſich zu denken hat. Es ſind zuerſt Thätigkeiten der erſcheinenden Gegenſtände in veränderlicher Art ſich darſtellend, welche die Veränderlichkeit der Erſcheinungen begründen, indem vorausgeſetzt werden muß, daß die beſtimmte Weiſe, in welcher die Gegenſtände unſerer Wahrnehmung vermittelſt unſerer Empfindungen uns wechſelnd erſcheinen, nur darin ihren Grund finden kann, daß eben dieſe Gegenſtände unſere Empfindung in wechſelnder Weiſe erregen. Dieſe Thätigkeiten aber kommen nur dadurch uns zur Erſcheinung, daß ſie in der Wechſelbeziehung zwiſchen Reiz und Aufmerkſamkeit in einer Vermiſchung mit andern Thätigkeiten unſer ſinnliches Bewußtſein erfüllen, und wenn daher der Verſtand ſie zu erkennen ſtrebt, ſo hat er zunächſt das Geſchäft über ſich zu nehmen in der Erſcheinung das zu unterſcheiden, was der Thätigkeit des Äußern und was unſerer Auffaſſungsweiſe angehört. Wie ſchwierig dies Geſchäft ſein mag, enthalten wir uns hier zu unterſuchen, genug, daß es dem Verſtande obliegt. Alsdann aber kann der Verſtand auch nicht umhin die abgeſonderten Thä-

tigkeiten, welche der Erſcheinung zum Grunde liegen, auf einen höhern Grund zu beziehen und den thätigen Dingen ſie zuzuſchreiben. Solche Dinge ſucht er als bleibende Gründe der Thätigkeiten und vermittelſt dieſer auch der Erſcheinungen aus dieſen zu erkennen, indem er der gewiſſen Überzeugung lebt, daß die Thätigkeiten den thätigen Dingen gemäß ſein müſſen, ſo wie auch weiter die Erſcheinungen den Thätigkeiten entſprechen werden, welche ſie begründen. So ſtrebt der Verſtand nach der Erkenntniß der überſinnlichen Gründe von der Erſcheinung ausgehend. Einen andern Weg zur Erkenntniß der Dinge weiß er nicht, als durch ihre Thätigkeiten, durch ihr Leben hindurch ihr Weſen zu erforſchen, und da die Thätigkeiten in den Erſcheinungen ſich offenbaren, ſo ſieht er ſich genöthigt zu den Erſcheinungen herabzuſteigen, um in ihnen die Dinge kennen zu lernen. Die ganze Mannigfaltigkeit der Erfahrung ſtellt ſich ihm daher als ein reicher Stoff dar, aus welchem er ſeine Erkenntniſſe zu ſchöpfen ſucht, und je ärmer und mangelhafter in irgend einem Gebiete der Forſchung die ihm zugängliche Erfahrung iſt, um ſo ärmer und bedürftiger muß er auch ſich ſelbſt erſcheinen. An die Geſchichte der Außen- und der Innen-Welt iſt er gewieſen; von dem Sinnlichen geht er aus, aber er bleibt nicht beim Sinnlichen ſtehen; denn das Sinnliche iſt nur in der Vermiſchung des Scheins mit der Wahrheit, und eben dieſe Vermiſchung ſucht er durch ſeine unterſcheidende Thätigkeit aufzuheben, indem er das Scheinen des einen Dinges an dem andern dadurch verhindert, daß er die Thätigkeit des einen von der Thätigkeit des andern abſondert. In dem Sinnlichen findet er das Überſinnliche, ſo wie es in ihm vorhanden iſt, weil die begründende Thätigkeit nothwendig in dem Begründeten ſein muß. Im Veränderlichen, im Entſtehen und Vergehen ſucht ſo der Verſtand ſeine Nahrung; allein im Veränderlichen erblickt er das Beharrliche; ſelbſt in den Thätigkeiten des Lebens weiß er die Offenbarung einer ewigen Wahrheit zu finden, indem ſie das bleibende

Weſen der geſchaffenen Dinge und damit Gottes ſchöpferiſche Macht ihm zur Erkenntniß bringen.

Hieraus werden ſich nun die Verhältniſſe der Thätigkeiten zum thätigen Dinge und des Lebens zum Weſen genau beſtimmen laſſen. Ein jedes geſchaffene Ding, wie es unter der Hand ſeines Gottes gemacht worden, iſt vollkommen zwar als Geſchöpf, aber für ſich ſelbſt in eigenem Sein iſt es genau genommen gleich dem Nichts. Haben wir es rein als Geſchöpf zu betrachten, ſo können wir es nur als Product anſehen eines Andern, welches nichts zur Anſchauung bringt als nur die producirende Thätigkeit ſeines Schöpfers. Als ein ſolches Product würde es nur Erſcheinung ſein, Offenbarung eines Andern, aber nicht ſeiner ſelbſt. Man könnte es vergleichen mit einem Kunſtwerke, welches den Geiſt des Meiſters uns eröffnen ſoll, ſoweit daſſelbe reines Product iſt, d. h. abgeſehen von der anderswoher gegebenen Materie, welche es in ſich enthält. So gedacht hat es nichts Eigenes, ſondern iſt nichts weiter als die Erſcheinung ſeines Meiſters. Allein die Werke Gottes ſind nicht lebloſe Bildungen, wie die Werke der Menſchen; nicht ſo wie wir dazu unſere Werke beſtimmen andern, unabhängig von uns vorhandenen Weſen das zu zeigen, was in uns Geſtalt und Leben gewonnen hat, nicht ſo kann Gott ſeine Vollkommenheit uns offenbaren; dazu iſt ſie zu hoher und wir zu geringer Art. Indem er ſich offenbart, muß er zugleich die Weſen ſchaffen, welchen er ſich offenbart; ſeine Erſcheinung begründet Weſen, welchen er erſcheint, und wird nur dadurch ſeine Erſcheinung, daß andere Weſen werden, welche zugleich Erſcheinung ſind und die Erſcheinung in ſich begreifen, wenn wir ſo ſagen dürfen. Dieſe müſſen Bewußtſein in ſich ausbilden, weil in dem Bewußtſein die Möglichkeit aller Erſcheinung liegt. So ſind denn Geſchöpfe geworden, welche von Gott eine Anlage empfangen haben zu eigenen Thätigkeiten und zu eigenem Sein. Der Anfang ihres Seins iſt unendlich reich, aber auch unendlich arm; jenes, weil ſie

ein unendliches Vermögen von Gott beſitzen ſeine Herrlichkeit in ſich aufzunehmen, dieſes, weil ſie noch nichts wirklich ſind, ſondern alles erſt erwerben ſollen. Ihr ganzes Weſen, reicher als ſie es je in irgend einem Momente ihrer Entwicklung beſitzen werden, iſt ihnen urſprünglich gegeben. Zeitlos geſetzt, auf eine bleibende Weiſe wohnt es ihnen bei, und immer ſind ſie dieſelben Geſchöpfe, in welchen daſſelbe Weſen wohnt. Darum nennen wir ſie Dinge. Allein aus dieſer Fülle der Gaben ſollen ſie nun auch eine Fülle der Thätigkeiten entfalten und in eigener That, in eigenem Bewußtſein ihr Weſen ſich aneignen, damit ſie wirklich werden, was ſie urſprünglich nur dem Vermögen nach ſind, und in ſolcher Weiſe ihre Beſtimmung erfüllen. Dadurch alſo verknüpft ſich ihr Werden mit ihrem Sein, ihr Leben mit ihrem Weſen. In der genaueſten Verbindung müſſen dieſe beiden mit einander gedacht werden; denn der Inhalt ihres Lebens iſt ganz derſelbe mit dem Inhalte ihres Weſens, und es kann ſchlechterdings nichts in ihrem Leben ſein, was nicht aus ihrem Weſen hervorginge, da ſie nichts in ihren Thätigkeiten entwickeln können, was nicht in ihrem Weſen, wie es ihnen als Vermögen gegeben iſt, urſprünglich gelegen hätte. Aber der ganze Inhalt ihres Weſens muß auch in ihrem Leben heraustreten, weil wir vorausſetzen müſſen, daß die Beſtimmung der Dinge erfüllt werden ſoll, ihre Beſtimmung, welche mit der Entwicklung ihrer Anlage eins iſt. Das Werden der Dinge iſt ihnen hiernach nichts Äußerliches, nicht, wie ſo Manche gemeint haben, nur ein Schein an ihnen, welcher aus ihren Verhältniſſen ſtammend mit dieſen Verhältniſſen entſtehe und vorübergehe, während ihr wahres Weſen, ihre Subſtanz immer daſſelbe bleibe, ſondern in ihnen ſelbſt iſt es gegründet, und ihr Weſen verändert ſich in ihnen, indem es aus einem möglichen ein wirkliches wird. Das Werden iſt ein eigentliches und wahres Leben der Dinge, in welchem ſie eine Entwicklung ihres Weſens haben.

Um uns jedoch nicht ſcheinbar zu widerſprechen, werden wir nicht unterlaſſen dürfen eine doppelte Bedeutung im Begriffe des Weſens zu unterſcheiden. Wenn wir einen bleibenden Grund der Erſcheinung ſuchen, ſo werden wir auf den Begriff des Dinges geführt, welches immer daſſelbe bleibt, und wenn wir alsdann weiter fragen, was das Ding ſei, ſo haben wir im Sinn das Weſen deſſelben zu erforſchen, wobei vorausgeſetzt wird, daß in dem Weſen des Dinges das ihm beharrlich Beiwohnende ausgedrückt werden ſolle. Damit ſtimmt auch die alte Lehre überein, daß die Frage, was etwas ſei, ihre Erledigung erfahre, indem ſein Begriff erklärt werde, daß aber die Begriffserklärung die weſentlichen Eigenſchaften des Gegenſtandes, welche unter allen Verhältniſſen und Veränderungen dieſelben bleiben, anzugeben habe. So wird das Weſen als das Unveränderliche im Dinge betrachtet, wie wir ſchon früher bemerkt haben, während wir dagegen ſo eben zu behaupten gezwungen waren, daß in dem Leben der Dinge ihr Weſen ſich verändere und eine Entwicklung erfahre. Wer die Widerſprüche des verſtändigen Denkens zum Beweiſe der Ohnmacht des Verſtandes zu ſammeln liebt, der würde in dieſen Sätzen eine neue Antinomie finden können. Wir können ſie uns anſchaulich machen in Betrachtung des menſchlichen Weſens, bei welcher wir genöthigt ſind auf der einen Seite vorauszuſetzen, daß wir immer daſſelbe Weſen des einzelnen Menſchen, dieſelbe Eigenthümlichkeit der Perſon, denſelben Charakter vor uns haben, aber doch nicht leugnen dürfen, daß dieſer einzelne Menſch ſein Weſen, ſeine Eigenthümlichkeit und ſeinen Charakter allmälig mehr und mehr entwickelt und in einer wahren Veränderung deſſelben begriffen iſt. Bedenken wir nun die Veränderungen, welchen derſelbe Menſch nicht nur in ſeinen äußern Beziehungen, ſondern in dem tiefſten Grunde ſeines ſittlichen Weſens unterworfen iſt, wie er von einem guten zu einem böſen Lebenswandel oder umgekehrt ſich wenden kann, wie ſein Charakter aus ſeiner

anfänglichen Unſicherheit allmälig zu einer größern Feſtigkeit gelangt und nach ſtetigen Grundſätzen ſich ausbildet, aber doch nie ſo ſicher wird, daß er nicht noch mancherlei Verſuchungen unterliegen und gegen die Stürme des Lebens ankämpfend zu feſterer Begründung gelangen könnte, ſo finden wir uns oftmals gedrungen auszurufen: wie iſt dieſer Menſch ein ganz anderer geworden! In demſelben wiſſen wir nicht mehr denſelben zu erkennen und Weſen und Charakter deſſelben menſchlichen Weſens ſcheinen uns nur gänzlich dem Wandel und der Vergänglichkeit unterworfen zu ſein. Hier haben wir alſo zwei entgegengeſetzte, ſich wechſelſeitig ausſchließende Sätze über das Weſen und was ihm angehört, beide von ſolcher Art, daß ſie nicht aufgegeben werden können, allgemein genug, um durch den ganzen Zuſammenhang unſerer Gedanken hindurchzudringen, und daher auch ſehr merkliches Einfluſſes auf die verwickelten Streitigkeiten der Philoſophen. Sollen wir nun nicht ſagen, der Verſtand widerſpreche ſich und ſeine Denkweiſe ſei daher unzulänglich zur Erkenntniß der Wahrheit?

Wir würden es wohl ſagen müſſen, wenn der Verſtand nicht auch Heilmittel hätte für die Wunden, welche er ſchlägt, wenn jener Zwieſpalt der Sätze aus richtiger Anwendung der Grundſätze des Verſtandes erfolgte und nicht aus einem falſchen Gebrauche nur halb verſtandener Lehren, wie ſie dem unreifen Verſtande ſich aufdrängen mögen. Zwei Sätze ſtehen ſich einander in Widerſpruch entgegen. Der eine lautet: das Weſen der Dinge iſt unveränderlich; dagegen ſagt der andere aus: das Weſen der Dinge verändert ſich. Solche Sätze, wenn ihr Widerſpruch nur ſcheinbar ſein ſoll, müſſen durch eine Unterſcheidung in Übereinſtimmung geſetzt werden, durch eine Unterſcheidung, welche ihr Subject trifft, weil von demſelben Subjecte, in derſelben Beziehung genommen, nicht Widerſprechendes ausgeſagt werden kann. Für den vorliegenden Fall iſt alſo nachzuweiſen, daß der Begriff des Weſens einer doppelten Beziehung und

in ihr einer doppelten Bedeutung fähig iſt, ſo daß in der einen Bedeutung das Weſen unveränderlich, in der andern aber veränderlich genannt werden darf. Wir werden nicht nöthig haben, die Unterſcheidung, welche uns hier Noth thut, durch eine weitläufige Unterſuchung einzuleiten, da ſie ſchon in unſern frühern Sätzen unzweideutig liegt. Indem wir das Geſetztſein und das Sich-ſelbſt-ſetzen der geſchaffenen Dinge unterſcheiden, iſt auch ein Unterſchied in dem Weſen der Dinge angedeutet, da wir nicht werden anſtehen können ſowohl Geſetztſein, als Sich-ſelbſt-ſetzen der Dinge auf ihr ganzes Weſen zu beziehen. Wenn wir nun ſagen, den Dingen iſt ihr Weſen geſetzt von Gott, ſo heißt dies eben nichts anderes, als ihm Ewigkeit und Unveränderlichkeit beilegen, und ſo wie ihnen dieſes Geſetztſein beſtändig beiwohnt, ſo wohnt ihnen alſo auch ihr unveränderliches Weſen beſtändig bei. Es iſt dies ihr angeſchaffenes oder angeborenes Weſen, aber auch für ſie nur Möglichkeit, nur ein Weſen dem Vermögen nach. Von dieſem Weſen dem Vermögen nach müſſen wir aber das wirkliche Weſen der Dinge unterſcheiden, welches erſt aus ihrem Sich-ſelbſt-ſetzen hervorgeht, und dies iſt offenbar ein ſich entwickelndes und veränderliches Weſen, da das Sich-ſelbſt-ſetzen der Dinge in einem allmäligen Fortſchreiten iſt. Dies iſt alſo eine ſehr einfache Unterſcheidung. Wenn wir ſagen: das Weſen der Dinge iſt unveränderlich daſſelbe, ſo meinen wir damit das ganze Weſen, ſo wie es im vollſtändigen Begriff ausgedrückt werden ſoll, ſo wie es immerdar von und in Gott geſetzt iſt, das Ideal ihres Weſens, nach welchem die Dinge in ihrem Leben immer nur ſtreben; wenn wir dagegen behaupten, das Weſen der Dinge iſt veränderlich, ſo meinen wir damit das wirkliche Weſen der Dinge, welches gleichſam nur ein Theil ihres ganzen Weſens iſt, denn noch iſt nicht alles hervorgetreten, was die Dinge ſind; ein Theil, ſagte ich, des ganzen Weſens, aber in jedem Augenblicke ein anderer, denn in jeder Entwicklung des Lebens kommt auch irgend

etwas dem Weſen des lebendigen Dinges Angehöriges zum Vorſchein und zur Wirklichkeit. Der ſcheinbare Widerſpruch des Verſtandes hat ſich alſo in eine einfache Ungenauigkeit der Rede aufgelöſt, welche darin ihren natürlichen Grund hat, daß der Unterſchied zwiſchen dem ganzen Weſen des Dinges, wie es ihm angeſchaffen worden, und zwiſchen dem wirklichen Weſen deſſelben, wie es von ihm erworben worden, nur ein fließender iſt, welcher immer mehr und mehr verſchwinden, zuletzt aber ganz aufhören ſoll.

Dennoch iſt dieſe Unterſcheidung von entſchiedener Wichtigkeit für unſere Erkenntniß der Dinge, und mithin des Überſinnlichen. Wenn wir in unſerem wiſſenſchaftlichen Leben überhaupt darauf ausgehen die vollkommene Wahrheit Gottes zu erkennen, wie er in ſeiner Schöpfung ſich offenbart hat, ſo haben wir bei der Erkenntniß eines jeden Dinges den Zweck feſtzuhalten ſein ewiges Weſen, wie es Gott geſetzt hat, d. h. das ihm verliehene Vermögen, uns zur Einſicht zu bringen. Dieſe Aufgabe iſt jedoch eine transcendentale und überſteigt einen jeden Grad der Erkenntniß, welchen wir in der Entwicklung unſerer Vernunft erreichen können. Denn da in einem jeden Setzen Gottes ſeine Vollkommenheit vollſtändig ausgedrückt iſt, ſo iſt auch das Vermögen eines jeden Dinges als ein vollkommenes geſetzt. Daher können wir das Weſen eines jeden Dinges ſeinem Vermögen nach ſein transcendentales Weſen nennen, ein Weſen, deſſen Erkenntniß das Ideal unſeres wiſſenſchaftlichen Beſtrebens iſt. Dieſes Ideal, dieſer vollkommene Begriff des Dinges, welcher in Gott das Vorbild des ganzen zeitlichen Lebens iſt, bleibt immer daſſelbe, unſer Verhältniß zu ihm aber iſt in einer beſtändigen Veränderung. Da wir jedoch ein ſolches Ideal zwar in Augen haben, aber nicht in irgend einem Augenblicke als erreicht anſehen ſollen, ſo bleibt uns nichts anderes übrig, als zu ſehen, wie wir uns ihm möglichſt annähern mögen. Dieſe Annäherung geſchieht nun in der Erkenntniß des wirklichen und veränderlichen Weſens. Denn

nur das können wir erkennen, was wirklich geworden in dieſer Welt, was damit in die Erſcheinung getreten und ſich uns offenbart hat. Was noch im Vermögen eingewickelt liegt, das erwartet erſt in der Zukunft ſeine Offenbarung. Blicken wir zuerſt auf uns ſelbſt, ſo verſteht es ſich ohne Weiteres, daß die Erkenntniß unſeres Weſens nicht weiter reichen kann, als wir dieſes Weſen uns wirklich angeeignet haben, denn ein jedes Erkennen iſt ja ein Aneignen der göttlichen Gabe, indem wir ſie wirklich ergreifen, und daher kann kein Menſch von ſeinem Vermögen mehr wiſſen, als er davon zur Wirklichkeit gebracht hat; von dem darüber Hinausgehenden kann er nur eine Ahnung haben. Aber ebenſo iſt es auch mit unſerer Erkenntniß anderer Dinge. Sie müſſen erſt etwas in ſich zur Wirklichkeit gebracht haben, ehe daſſelbe auf uns wirken und dadurch uns offenbar werden kann. Daher iſt auch das wirkliche Weſen der Dinge gleich ihrem erkennbaren Weſen; jenes bezeichnet daſſelbe als Sein, was dieſes in Beziehung auf das Denken. Und wir werden uns denn auch wohl nicht verleugnen können, daß ſo wie die Wirklichkeit der Dinge, ſo auch ihre Erkennbarkeit in einer beſtändigen Veränderung, aber auch in einem beſtändigen Wachſen iſt. Immer mehr entfaltet ſich uns die Welt, immer mehr offenbart ſich uns in ihr die Herrlichkeit Gottes. Aber alles, was in der Wirklichkeit der Dinge uns erkennbar wird, iſt auch wahrhaft in dem transſcendentalen Weſen der Dinge; denn nichts kann von ihnen zur Wirklichkeit gebracht werden, was nicht in ihrem Vermögen läge, was nicht von Gott ihnen verliehen das Setzen Gottes in ihnen offenbarte, und ſo wie ihr ganzes Leben daher nur eine Verwirklichung ihres Seins iſt, ſo iſt es auch eine Offenbarung der transſcendentalen Wahrheit. Mögen wir nur die Zeichen verſtehen, welche die Dinge uns von ihrem Leben geben, in einem jeden ſolchen Zeichen werden wir etwas ausgedrückt finden, was ihr wahres Weſen uns enthüllt. Das Leben ſtellt ſich uns als eine Reihe von Thaten

bar, welche alle aus dem eigenen Vermögen der Dinge hervorgehen und dieſes Vermögen ihnen ſelbſt, ſo wie uns den Beſchauenden offenbaren; und eine jede ſolcher Thaten fügt daher eine neue, ſchlechthin noch nicht dageweſene Offenbarung des wahren Weſens der Dinge und Gottes den bisherigen Offenbarungen hinzu. Wir können demnach unſerem Standpunkte gemäß das tranſcendentale Weſen in zwei Theile uns zerlegen, von welchen der eine uns offenbar iſt, der andere aber verborgen. Das offenbare Weſen iſt in einer Reihe ſchon vollbrachter Thaten uns erkennbar geworden, das verborgene Weſen aber muß gedacht werden als ſich entwickelnd in einer Reihe ähnlicher Thaten, welche noch der Zeit entgegenſehen, die ſie an das klare Licht der Wirklichkeit bringen ſoll. Dieſe beiden Theile des Weſens ſind in einem beſtändigen Verhältniſſe des Wechſels zu einander geſetzt, indem der erſtere ab-, der andere zunimmt. So nähern wir uns mehr und mehr jener Erkenntniß des tranſcendentalen Weſens, welche das Ideal unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens bildet.

An dieſem Punkte angelangt können wir uns nicht enthalten einen Rückblick zu thun auf das, was ſchon früher erwähnt worden. Wir haben die Forderung ausgeſprochen, daß der tranſcendentale Begriff der Wahrheit, das Ideal unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens, für uns ein mögliches, ein erreichbares ſein müſſe. Dieſe Forderung tritt uns hier wo möglich in einer noch entſchiedenern Geſtalt entgegen bei Betrachtung des Verhältniſſes, in welchem das erkennbare zu dem verborgenen Weſen ſteht. Wir ſagten, das verborgene Weſen müſſe abnehmen, ſowie das offenbare Weſen zunimmt. Dies würde nun aber nicht der Fall ſein, wollten wir die Reihe der Lebensthätigkeiten, in welchen das Weſen ſich offenbaren ſoll, als eine in das Unbeſtimmt-Unendliche fortlaufende ſetzen. Denn auch die größte beſtimmbare Reihe von wirklichen Thätigkeiten abgezogen von der unendlichen Reihe vermindert dieſelbe nicht um das Geringſte; ſie bleibt noch immer unendlich, wie ſie zuvor war. Daher würde

keine Annäherung an die Erkenntniß des wahren Weſens der Dinge ſtattfinden, wenn wir die Reihe der Entwicklungen, durch welche ſie hindurchgehen ſollen, in das Unendliche verlängern müßten. Es iſt ein bekannter Satz der Mathematik, welcher hier angewendet werden darf, da von einem zeitlichen Vorgange die Rede iſt, daß jede beliebige Größe im Verhältniß zu dem Unendlichen gleich Null iſt. So würde auch unſere Erkenntniß von dem Weſen eines jeden Dinges, entnommen aus einer beſtimmten Zahl von Lebensthätigkeiten gleich Null ſein, wären die Lebensthätigkeiten der Dinge als eine unendliche Größe geſetzt. Dies widerlegt nun zwar nicht unmittelbar die Annahme, daß die Lebensthätigkeiten der Dinge in einer unendlichen Reihe dahinliefen ohne Ende und Ziel; aber fügen wir noch eine Betrachtung hinzu, ſo wird der Beweis ſich ſchließen. Zwei Fälle ſind möglich, wenn eine unendliche Reihe der Betrachtung vorliegt; entweder fangen die Glieder der Reihe von irgend einem beſtimmten Punkte an abzunehmen, und immer kleiner werdend tragen ſie zuletzt gegen das Ganze genommen nur noch ein Kleinſtes aus, welches bei einer annähernden Berechnung außer Acht gelaſſen werden kann; oder es findet dies nicht ſtatt, ſondern die Glieder der Reihe fahren fort in einem Werthe ſich zu behaupten, welcher mit dem Werthe der früheren Glieder ſich meſſen kann, und da ſie ohne Aufhören fortlaufen, ſo bilden ſie auch eine unendliche Größe, welche in der Berechnung nicht wegfallen darf, wenn auch nur eine annähernde Beſtimmung des Werthes der Reihe ſtattfinden ſoll. Sollte nun die Reihe der Lebensthätigkeiten bei der Vorausſetzung, daß ſie unendlich wäre, von der letztern Art ſein, ſo würde von einem Fortſchreiten unſerer Erkenntniß, von einer Annäherung an die Wahrheit gar nicht die Rede ſein können, und es frägt ſich daher nur, ob nicht vielmehr angenommen werden dürfe, daß ſie der erſtern Art wäre. Allein vorauszuſetzen, daß unſer Leben immer ſchwächer und unbedeutender würde mit dem Fortgange ſeiner Entwicklung

haben wir durchaus keinen Grund, er müßte denn etwa von ſehr beſchränkten und unzureichenden Erfahrungen über das irdiſche Leben hergenommen werden; vielmehr ergiebt ſich aus der allgemeinen Betrachtung des Lebens in ſeinem Verhältniſſe zum Weſen der ſtärkſte Grund zur entgegengeſetzten Annahme. Denn wir wiſſen, daß die Kraft des Lebens mit ſeiner Entwicklung wächſt, daß ſie immer freier wird von Hemmungen und damit das lebendige Weſen an Bedeutung und Fülle ſeines Daſeins zunimmt, woraus denn geſchloſſen werden muß, daß auch ſeine Lebensthätigkeiten immer bedeutender werden müſſen. Daher würde in der That an eine Annäherung an die Erkenntniß des Weſens gar nicht gedacht werden können, wenn wir nicht ſetzen dürften, daß die Reihe der Lebensthätigkeiten eine geſchloſſene ſei oder ein Ziel und eine Beſtimmung habe, bei welcher angelangt wir im Beſitze unſeres Zwecks jede Befriedigung finden würden. Da haben wir denn zu erwarten, daß einſt das noch verborgene Weſen gänzlich verſchwinden und das tranſcendentale Weſen völlig in das erkennbare Weſen ſich auflöſen werde.

Um möglichen Misverſtändniſſen vorzubeugen, haben wir nun freilich noch zu bemerken, daß wir nicht ganz in Übereinſtimmung ſtehen mit den gewöhnlichen Vorſtellungen und die bezeichnenden Wörter daher auch in einem etwas andern und beſtimmtern Sinn gebrauchen müſſen, als ſie im gemeinen Leben genommen zu werden pflegen. Dies iſt das Recht der Wiſſenſchaft die Sprache ihren Zwecken gemäß zu bilden. Mit dem Namen eines Dinges wird gewiß im gemeinen Leben ſehr viel bezeichnet, was dieſen Namen in wiſſenſchaftlichem Sinne nicht verdient, wenn anders Dinge und Erſcheinungen von einander unterſchieden werden müſſen. Hiermit geht es ſehr natürlich zu. Wenn die Erſcheinung uns vorliegt, ſo forſchen wir nach dem Gegenſtande, welchen dieſe Erſcheinung bezeichnen ſoll, und ſuchen ein Beharrliches, welches der veränderlichen Erſcheinung zum Grunde liege.

Aber oftmals will es uns nicht gelingen die Zeichen der Erſcheinung auf den wahren Gegenſtand zu deuten, deſſen Begriff durch dieſelben uns angeregt werden ſollte. Oft wiſſen wir nicht einmal zu ſagen, welche Erſcheinungen auf denſelben Gegenſtand zu beziehen ſind, welche nicht; und noch größer wird die Verwirrung, wenn wir es uns gefallen laſſen, auch Sinnliches, der Erſcheinung Angehöriges, weil es eine längere Dauer hat, für ein beharrliches Ding gelten zu laſſen. Wenn Erſcheinungen uns vorliegen, deren Bedeutung, deren Zuſammenhang wir nicht begreifen, ſo helfen wir uns wohl mehr ſcheinbar, als gründlich dadurch, daß wir eine Sammlung von Erſcheinungen als ein Ding betrachten. Hierin gehen wir ſo weit, daß wir einen Regenbogen ein Ding nennen, oder die Wolke, welche der Wind herbeiführt und wieder zerſtreut, den Stein, welchen der Hammer zerſchmettert, mit dieſem Namen ſchmücken, ja mit dem Jahre und der Zeit und mit andern ähnlichen Dingen machen wir es nicht anders, ſo daß ſelbſt Philoſophen den Raum ein Ding genannt und ihm eine Kraft und Thätigkeit beigelegt haben. Welcher lächerliche Reichthum von Dingen kommt dabei zum Vorſchein, eins in dem andern, eins dem andern ſeine Thätigkeiten und Erſcheinungen ſtreitig machend. Geſchieht es uns beſſer, wenn wir außer jenen Dingen der Natur auch noch die Werke der menſchlichen Kunſt als Dinge in Anſpruch nehmen, Tiſche und Bänke, Bilder und Bücher? Faſt möchten wir ſagen, daß es noch übler damit uns gerathe. Daß ſolche Werke nur als Erſcheinungen der menſchlichen Kunſt ihre Bedeutung haben, ſollten wir doch wiſſen. Aber wir vergeſſen es wieder, wenn wir ſie als ſelbſtſtändige Dinge betrachten und auf den Grund der Erſcheinungen zurückgegangen zu ſein wähnen, indem wir bemerken, daß aus einer Erſcheinung eine andere im Laufe der Begebenheiten ſich herleiten läßt. Gegen alle dieſe Täuſchungen und Vergeßlichkeiten haben wir nun dieſe keinesweges neue Lehre feſtzuhalten, daß die Dinge, welche den Erſcheinungen zum Grunde

liegen, ein beharrliches Weſen haben, woran ſich die ebenfalls nicht neue Folgerung anſchließt, daß ſolche Dinge weder in der Zeit entſtanden ſind, noch in der Zeit vergehen werden. Die wahren Dinge ſind die Geſchöpfe Gottes, welche ſo wie ſie in Gottes ewigem Weſen geſetzt ſind, ſo auch ewig geſetzt bleiben. Dieſes ewige Weſen muß allen Dingen zuerkannt werden, welche dieſen Namen mit Recht führen und nicht bloß kürzer oder länger dauernde Erſcheinungen ſein ſollen. Nur darin weichen wir von ſonſt gangbaren Lehren der Philoſophen ab, daß wir das Geſetztſein der Dinge in Gott nur als ihr Weſen dem Vermögen nach anſehen können und demnach fordern, daß ſie von dieſem Geſetztſein in ihr Sich-ſelbſt-ſetzen übergehen müſſen, um ein wirkliches Weſen ſich zu gewinnen. Man hat ſich Dinge gedacht, welche reine und fertige Producte Gottes wären, aber alsdann, würden wir ſagen müſſen, wären ſie auch nur Erſcheinungen Gottes und keine Dinge, denn ein jedes, ſoweit es bloß Product iſt, ſtellt nichts anderes dar, als nur des Producirenden Thätigkeit; von dieſer Behauptung aber muß uns die Einſicht zurückhalten, daß Gott nicht unmittelbar erſcheint oder, was daſſelbe iſt, nicht ſinnlich wahrgenommen wird. Das Sich-ſelbſt-ſetzen der Dinge nennen wir aber ihr Leben, und es ergiebt ſich uns alſo, daß als wahre Dinge nur die lebendigen Weſen betrachtet werden können, welche eigene Thätigkeit haben. Was wir todt nennen, iſt nichts anderes als Product und Erſcheinung eines Andern, feſtgehalten oder gehemmt an irgend einem Punkte des Lebens, und alles Todte iſt daher in einem Lebendigen gegründet. Auf die lebendigen Dinge daher wüſſen wir in allen Fällen zurückgehen, wenn wir die Erſcheinungen erklären oder begreifen wollen.

Aber auch den Begriff des Lebens werden wir nicht ganz im gewöhnlichen Sinne zu faſſen haben, wenn wir daſſelbe als die Geſammtheit der eigenen und überſinnlichen Thätigkeiten der Dinge betrachten. Man wird uns entgeg-

nen, daß es auch ein ſinnliches Leben gebe, ja Manche werden geneigt ſein das Leben nur als einen phyſiſchen Proceß zu betrachten. Gegen die Letztern jedoch müſſen wir bemerklich machen, daß auch ein geiſtiges Leben in der Entwicklung des Bewußtſeins anerkannt werden muß, wenn anders ein Fortſchreiten zum und im Wiſſen die Grundvorausſetzung aller unſerer wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen iſt, ein Leben alſo, welches nicht durch äußere Einwirkungen, ſondern nur durch die innere Thätigkeit des Lebenden hervorgebracht werden kann. Wenn wir dagegen noch ein anderes Leben außer dem ſinnlichen nachweiſen ſollen, ſo dürfen wir uns auf das geiſtige Leben nicht berufen, denn nach unſern frühern Sätzen dürfen wir nicht leugnen, daß auch das geiſtige Leben als ein ſinnliches anzuſehen ſei. Daher mögen wir auch nicht dagegen ſtreiten, daß es ein ſinnliches Leben gebe, ſondern unſere Behauptung zielt nur darauf ab dem ſinnlichen Leben auch ein überſinnliches zur Seite zu ſetzen. Was wir das ſinnliche Leben nennen, das Leben, welches als ein innerliches oder äußerliches in ſinnlicher Wahrnehmung uns zum Bewußtſein kommt, iſt als eine Folge von Erſcheinungen zu denken, welche erſt dadurch, daß ſie auf daſſelbe lebendige Ding bezogen werden, als ein Zuſammengehöriges ſich darſtellt. Daher würde auch das ſinnliche Leben keine Wahrheit haben, wenn jene Erſcheinungen nicht ihre Begründung in einem und demſelben Dinge hätten und als Zeichen deſſelben angeſehen werden könnten. So wie jedoch die Zeichen der Erſcheinung niemals reine Ausdrücke des Weſens ſind, ſondern nur Abdrücke deſſelben in einer fremden Materie, welche von der Natur dieſer Materie angenommen haben, ſo haben wir auch in dem ſinnlichen Leben eines jeden Dinges keinen reinen Ausdruck ſeines Weſens zu erblicken. Betrachten wir zuerſt das Leben anderer Dinge, wie es uns ſinnlich erſcheint, ſo werden wir uns an die frühere Bemerkung darüber erinnern müſſen, daß in den körperlichen Erſcheinungen des Menſchen die Thätigkeiten der

belebenden Kraft gemiſcht ſind mit den Bedingungen der belebten Stoffe, und wenn wir es nun eben nicht anders bei allen lebendigen Weſen finden, ſo werden wir eingeſtehen müſſen, daß in dieſer Art des ſinnlichen Lebens die wahre Thätigkeit der lebendigen Dinge nur durch den fremdartigen Schein hindurchblickt. Noch ſtärker aber wird dies uns einleuchten bei Betrachtung der andern Art des Lebens, welche wir in uns ſelbſt wahrnehmen, um ſo ſtärker, je bekannter uns der Gegenſtand iſt, je leichter es uns daher wird, ſeine Bedeutung zu faſſen. Wie möchte wohl jemand glauben ſein eignes Leben begriffen zu haben, weil er alle Erſcheinungen kennt, welche in ſeinem Bewußtſein ſich ereignet haben? Da wird er bemerken müſſen, daß auch dieſe Erſcheinungen ſeines Innern mit einem Stoffe verſetzt ſind, welcher ſeinem Weſen fremd iſt. Wir können dies das empiriſche Geſchäft für die Erkenntniß eines Menſchen nennen, uns die Kenntniß der Thatſachen ſeines innern Lebens zu verſchaffen; nach dieſem Geſchäfte aber liegt dem Forſchenden eine noch viel ſchwierigere Arbeit ob, zu unterſcheiden nämlich, was dem eigenen Leben des Menſchen entquollen iſt und was dagegen nur die Umſtände erzwungen oder abgeſchmeichelt haben. Wir ſind noch immer jener Meergottheit zu vergleichen, an welche Muſchelthiere und Schlamm und allerlei Fremdartiges ſich angeſetzt haben, und wer es unternehmen will aus dieſem ungeſtalteten Wirrwarr unſerer Erſcheinung den tiefſten Kern unſerer Wahrheit herauszuſchauen, der darf keine Mühe ſcheuen die Erſcheinung unſeres Lebens von allem Angekommenen und Angebildeten zu ſäubern, um unſere eigenen Thätigkeiten zu erkennen. Unſere Vorſtellungen und Meinungen, unſere Stimmungen und Gefühle, das, worin wir einwilligen oder was wir verſchmähen, von dieſem allem gehört gar Vieles wenn nicht ganz, doch größtentheils nicht uns an, ſondern kann als eine Wirkung unſerer Zeit, unſerer Umgebungen, als eine Folge unſerer Erziehung oder äußerer Verhältniſſe angeſehen werden. Alles dies ſchwindet

an uns dahin und iſt mit dem Staube und dem Schmutze zu vergleichen, welcher über ein Kunſtwerk ſich gebreitet hat und die Abſichten des Künſtlers verbirgt. Alſo auch hier ſehen wir uns wieder genöthigt zu unterſcheiden. Vieles erleben wir nur, anderes leben wir. Jenes ſind die Wirkungen anderer Dinge in unſerm Leben, dieſes aber ſind unſere freien Thaten, das, was uns mit Wahrheit zugeſchrieben werden kann. Und da haben wir denn auch den Unterſchied zwiſchen dem ſinnlichen und dem überſinnlichen Leben, welchen wir als nothwendig darthun wollten. Das ſinnliche Leben bezeichnet uns die ganze Reihe der Erſcheinungen, in welcher das lebendige Weſen die Hauptrolle der hervorbringenden und zuſammenhaltenden Kraft ſpielt, mit allen den Miſchungen und Zuthaten, welche der Zufall oder das Schickſal herbeigeführt zu haben ſcheinen möchten; das überſinnliche Leben dagegen iſt das wahre Leben, welches aus jenem nur das herausnimmt, was dem lebendigen Dinge ſelbſt, als ſeine eigenen Thaten, zugeſchrieben werden kann. Dieſe Thaten liegen zwar mitten in dem ſinnlichen Leben, ſind aber mit dem ſinnlichen Leben nicht zu verwechſeln, denn dies ſtellt nur das Zuſammentreffen verſchiedener Thätigkeiten dar, ein Ineinanderſcheinen überſinnlicher Gründe, welche in veränderlicher Weiſe die Erſcheinung begründen; zu dieſen überſinnlichen Gründen aber gehören die Thaten des lebendigen Weſens, welche in immer weiter fortſchreitender Entwicklung das Weſen deſſelben verwirklichen und deren Reihe daher mit Recht das überſinnliche Leben genannt werden darf. Wer es verſucht hat aus ſich ſelbſt zu forſchen, was er von der Mannigfaltigkeit ſeiner Erlebniſſe ſich ſelbſt zuzurechnen hat mit Abzug alles deſſen, was die Gunſt des Glückes oder die Ungunſt widriger Geſchicke über ihn gehäuft haben, der wird die Nothwendigkeit anerkannt haben, das überſinnliche von dem ſinnlichen Leben zu unterſcheiden.

Sind nun Leben und Weſen der Dinge ſo innig mit einander verbunden, daß jenes nur die Verwirklichung dieſes

iſt, ſo wird ſich unſere genauere Beſtimmung über den Begriff des Lebens auch auf den Begriff des Weſens erſtrecken müſſen. Die Erklärungen der Begriffe ſollen, wie geſagt worden, das Weſen der Dinge ausdrücken; wenn wir aber die weſentlichen Eigenſchaften oder Merkmale eines Dinges gefunden haben, dann iſt der Begriffserklärung genug geſchehen. Doch werden wir uns nicht darüber wundern können, wenn manches für eine weſentliche Eigenſchaft oder für ein weſentliches Merkmal eines Dinges ausgegeben wird, was dieſen Namen nicht verdient. Es mag ja wohl nicht eben leicht ſein das Weſen eines Dinges zu ergründen, und dann in der Verlegenheit etwas von ihm ſagen zu ſollen greifen wir nach einem ſcheinbaren Bilde dieſes Weſens. Daraus muß denn viele Verwirrung entſtehen über das, was das Weſen iſt. Beſonders hat auch der Name Merkmal getäuſcht, von welchem man gemeint hat, daß er nur das willkürlich gewählte Zeichen eines Dinges, welches ſogar dem Dinge erſt äußerlich aufgedrückt werden könnte, bezeichnen ſolle. Aber mag es ſein, daß die Menſchen ſolcher äußerlicher Merkmale oder Kennzeichen ſich bedienen, um, was ihnen früher flüchtig begegnet iſt, daran wiederzuerkennen, ſo ſind dieſe Hülfsmittel der Noth und des Bedürfniſſes doch nicht die Merkmale und Kennzeichen, welche der Verſtand ſucht, und es wird niemand ſo lächerlich ſein, welcher die weſentlichen Merkmale des Sokrates oder des Platon angeben ſollte, daß er ſie in der eingedrückten Naſe des erſteren oder in der breiten Stirn des andern gefunden zu haben meinte. Alſo ſolcher Einwürfe gar zu offenbares Misverſtändniſſes nur im Vorbeigehen gedacht zu haben wird genügen. Allein es giebt andere Irrthümer über das Weſen, welche einer ernſthaftern Unterſuchung bedürfen, weil ſie in wiſſenſchaftlichern Eintheilungen der Dinge ihren Halt finden. Wenn die Naturgeſchichte die weſentlichen Eigenſchaften der Gattungen und Arten angiebt, ſo pflegt ſie dabei ſinnlicher Abzeichen ſich zu bedienen, welche in derſelben Art

und Gattung immer wieder in derſelben Weiſe erſcheinen, und damit ſcheint denn doch ausgeſprochen zu werden, daß ein ſinnliches Weſen der Dinge anerkannt werden müſſe. Wenn ein Vogel an der Farbe ſeiner Federn, an der Geſtalt ſeines Schnabels oder ſonſtiger Gliedmaaßen erkannt werden ſoll, ſo ſcheint damit ein Weſen ſinnlicher Art bezeichnet zu werden. Sollte jedoch hierin eine Täuſchung liegen, ſo würde ſie nicht eben tiefer Unterſuchungen bedürfen, um ſie zu heben. Die beſchreibende Naturgeſchichte, welche von den Erſcheinungen ihrer Gegenſtände ausgeht, kann freilich nicht als eben vermittelſt der Erſcheinungen die Arten und Gattungen ſondern, welche ſie zu unterſcheiden findet, wenn ſie aber bei dieſem Geſchäfte ſich recht verſteht, wird ſie nicht behaupten wollen, daß ſie in den ſinnlichen Merkmalen, welche ſie angiebt, das Weſen der natürlichen Dinge erſchöpft habe. In zwei verſchiedenen Sinnesweiſen läßt ſie ſich ausführen, indem man entweder nur darauf ausgeht eine geordnete Überſicht über die große Mannigfaltigkeit der natürlichen Dinge zu gewinnen, geordnet nach größerer oder geringerer Ähnlichkeit der Erſcheinungen in Arten, Gattungen und Claſſen, oder indem man es nicht allein auf die Überſicht anlegt, ſondern auch auf die Einſicht in den wahren Zuſammenhang der Natur, durch welchen Arten und Gattungen und Claſſen in näherer oder entfernterer Verwandtſchaft unter einander ſtehen und eine größere oder geringere Gemeinſchaft des Lebens haben. Wer nur auf die Überſicht ſein Augenmerk gerichtet hat, der will mit den ſinnlichen Merkmalen, nach welchen er eintheilt, nur bequeme Abtheilungen für das Gedächtniß gewinnen, weiter nichts, und alle ſeine unterſcheidenden Kennzeichen gelten ihm nur als Merkmale, an welchen er die ſinnlichen Erſcheinungen ſeinem Gedächtniſſe einprägt. Wer dagegen mit ſeinen Eintheilungen der natürlichen Dinge die Ordnung und den Zuſammenhang der Natur ſelbſt zu erforſchen ſtrebt, der hofft freilich mit den ſinnlichen Merkmalen, welche ſeine Eintheilungen bezeichnen, etwas mehr

erreicht zu haben, als bloße Haltpunkte für die Erinnerung; aber wir dürfen ihm auch wohl zutrauen, daß er bemerken werde, wie ſeine Merkmale zwar die Einheiten der Natur, welche in der Erſcheinung ſich bemerklich machen, aber nicht genügend ausſprechen, was dieſe ſind. Dieſes offenbart ſich ſchon darin, daß gewöhnlich mehrere Merkmale zuſammengenommen werden müſſen, um eine Art oder Gattung von ihren nebengeordneten Arten oder Gattungen zu unterſcheiden, während es doch einleuchten muß, daß, wenn eine von Natur geſetzte Einheit als ſolche bezeichnet werden ſollte, auch nur die Eigenſchaft als ihr eigenthümlich bezeichnet werden könnte, welche die Mannigfaltigkeit aller dieſer Merkmale wie aus einer Quelle hervorgehen läßt. Sollte eine Art organiſcher Dinge als nach einem Naturgeſetze ſich geſtaltend angeſehen werden, ſo würde die Erkenntniß dieſes Geſetzes nicht in der Aufzählung der verſchiedenen Gliedmaaßen und ihres Baues gegeben ſein, ſondern nur in der Einſicht des einen Grundes, aus welchem alle dieſe Gliedmaaßen in ihrer beſtimmten Weiſe zuſammenwirkend und das einige Leben dieſer Art bildend in ihrem Zuſammenhange hervorgingen. Dann aber iſt auch hierin ſchon ausgeſprochen, wie alle die ſinnlichen Merkmale, welche von dem Bau der Glieder und ihrer ſonſtigen Beſchaffenheit hergenommen werden, nur die Erſcheinung, aber nicht den Grund der Erſcheinung, welcher geſucht werden muß, ausdrücken können. Denn es wird dabei eine Kraft vorausgeſetzt, welche dieſe Glieder bildet und zu ihnen als ihr Grund ſich verhält, ſo daß ſie ſelbſt nur Erſcheinungen dieſes Grundes bedeuten. Daß dieſe das organiſche Leben bildende Kraft das eigentliche Ding oder die eigentliche Art oder Gattung ſein würde, welche gefunden ſein müßte, wenn man ſich ſollte rühmen können zu wiſſen, was das Ding oder die Art oder Gattung ſei, das wird von allen eingeſtanden werden müſſen, welche dieſe Art der Naturforſchung treiben. Wollte nun aber jemand das Weſen oder die weſentlichen Merkmale einer ſolchen Kraft

ausdrücken, ſo würden dieſe von ſolcher Art ſein müſſen, daß man daraus erſähe, wie die ſinnliche Erſcheinung des Lebens in den Gliedmaaßen daraus hervorginge, und es würden alſo nur überſinnliche Merkmale hiermit zum Vorſchein kommen. Die Flügel und Flügeldecken eines Käfers, ſeine Fühlhörner, die Geſtaltung ſeiner Füße und aller ſeiner Organe mit allen den eigenthümlichen Bewegungen, welche in ihnen ſich regen, ſie weiſen uns auf ein inneres Leben hin, deſſen äußerer Ausdruck ſie ſind; dieſes Leben aber geht von einem einigen Weſen aus, deſſen Natur eine unſichtbare, nur durch den Verſtand begreifliche iſt; wer alle jene Erſcheinungen begreifen wollte, der würde dieſes Weſen zu erforſchen haben. Dazu aber hat man nur einen Schritt gethan, wenn man die ſinnlichen Merkmale des Käfers zuſammengezählt hat. Ihre Aufzählung bezweckt nichts weiter, als auf die geſetzmäßige Wiederkehr ähnlicher Erſcheinungen aufmerkſam zu machen, welche ein und daſſelbe Weſen in ſeiner natürlichen Entwicklung zu verrathen ſcheinen. Wo wir dieſelben Erſcheinungen beſtändig ſich erneuen ſehen, da haben wir einen Fingerzeig, daß alle dieſe Erſcheinungen aus einem Grunde fließen möchten; ſolche Fingerzeige ſo vollſtändig als möglich zu verfolgen wird ein ſehr wichtiges Geſchäft der Erfahrungswiſſenſchaften ſein; allein ſie werden damit nicht wähnen die weſentlichen Merkmale der Dinge erforſcht zu haben, während ſie nur die ſich gleichbleibenden Erſcheinungsweiſen derſelben bezeichneten. Wir müſſen uns hierbei wieder an den Charakter der Empirie erinnern. Alles, was ihr angehört, beſchäftigt ſich nur mit der Erſcheinung, mit den Zeichen der Dinge und ſtellt dieſe zuſammen, wobei uns die Ahnung eines tiefern Grundes der Erſcheinungen leiten mag; aber mit Bewußtſein dieſe zu verfolgen, das geht über die Grenzen der Erfahrungswiſſenſchaften hinaus und greift in das Gebiet des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens ein. Daher dürfen wir auch in der wiſſenſchaftlichen Zuſammenſtellung ſinnlicher Erſcheinungen nach

ihren Kennzeichen nicht das zu finden hoffen, was der Verſtand zu erkennen ſtrebt, indem er nach den weſentlichen Eigenſchaften der Dinge ſucht. Das wahre Weſen der Dinge, die Eigenſchaften, welche dieſen Namen verdienen, weil ſie den Dingen wirklich eigen ſind, haben wir nur in dem zu ſuchen, was die Dinge in ihrem überſinnlichen Leben aus ihrem Vermögen heraus zur Wirklichkeit bringen. Das ſinnliche Leben aber kann nur als Erſcheinung des überſinnlichen Lebens angeſehen werden, und die gleichbleibenden Normen dieſer Erſcheinung deuten zwar auf eine gleichbleibende Norm auch des überſinnlichen Lebens und des Weſens der Dinge, ſind aber nicht damit zu verwechſeln.

Wir wollen nun zu überrechnen ſuchen, welche Bedingungen zu erfüllen ſind, wenn wir die Dinge in ihrem überſinnlichen Leben und Weſen erkennen ſollen. Die erſte Bedingung iſt, daß wir in der Miſchung der Erſcheinung die verſchiedenen Thätigkeiten verſchiedener Dinge von einander zu unterſcheiden wiſſen. Dadurch allein wird es möglich den Dingen ihr wahres Eigenthum zuzuerkennen und die Elemente des überſinnlichen Lebens aufzufaſſen. Dieſe erſte Bedingung ſetzt ein Vermögen des Verſtandes voraus zu unterſcheiden nicht bloß Erſcheinung von Erſcheinung, ſondern Elemente der Erſcheinung von einander, d. h. reine Thätigkeiten des einen Dinges von den Thätigkeiten anderer Dinge, welche mit jenen zuſammentreffend und ſich vermiſchend die Erſcheinung bilden. Zu einer ſolchen Unterſcheidung können uns die Erſcheinungen wohl Anleitung geben, aber mit dem bloßen Wahrnehmen der Erſcheinungen und der Vergleichung derſelben nach Ähnlichkeit und Unähnlichkeit iſt es dabei nicht gethan. Nun mag es wohl ſchwierig ſein, eine ſolche Unterſcheidung der Elemente der Erſcheinung zu vollführen; aber Schwierigkeiten dürfen uns nicht ſchrecken, wenn wir das Höchſte der Wahrheit ſuchen. Daß es uns völlig und mit völliger Sicherheit gelingen werde die Elemente rein darzuſtellen und jede Vermiſchung derſelben

mit einander zu vermeiden, wollen wir auch nicht gewiß verſprechen, wenn von der unvollendeten Entwicklung unſeres Denkens die Rede iſt; aber daß eine Annäherung an dieſe Aufgabe uns möglich ſei, müſſen wir fordern, wenn wir nicht alles Forſchen über die Erſcheinung hinaus aufgeben ſollen. Und in der That zu dieſer Forderung zwingt uns nicht allein unſer wiſſenſchaftliches Streben, ſondern ſelbſt das Bedürfniß des Denkens, welches dem gewöhnlichen Leben unentbehrlich iſt. Wir würden ja ſonſt genöthigt ſein zu behaupten, daß wir nichts erkennen könnten, was einem Dinge mehr oder weniger zuzueignen wäre, und in der ſinnlichen Erſcheinung unſeres Lebens oder des Lebens anderer Menſchen würden wir in keiner auch nur wahrſcheinlichen Weiſe ſagen können, was uns oder Andern zuzurechnen wäre als eigene That. Der gewöhnliche Verkehr der Menſchen, in welchem ſie einander anklagen und rechtfertigen, kann ohne dieſe Unterſcheidung nicht beſtehen. Wie ſie jedoch vollzogen werde, das zu lehren iſt hier nicht unſeres Orts. Nur in der Erkenntniß des Wirklichen, welches uns anſchaulich vorliegt, kann ſie erfolgen, und hier haben wir es nicht mit der Erkenntniß des Wirklichen, ſondern nur mit den allgemeinen Bedingungen zu thun, unter welchen die Erkenntniß der Wahrheit überhaupt ſteht.

Aber das Unterſcheiden der einzelnen Thätigkeiten, welche dem einen oder dem andern Dinge eigen ſind, iſt nur die eine Bedingung zur Erkenntniß dieſes oder jenes Dinges; denn dadurch wird noch nicht das Ding erkannt, daß wir erſt eine ſeiner Thätigkeiten und dann wieder eine und ſo weiter fort eine Folge ſeiner Thätigkeiten in einzelnen Gedanken erkennen, ſondern es gehört nun als zweite Bedingung noch zur Löſung unſerer Aufgabe alle Thätigkeiten zuſammenzufaſſen und in einen Gedanken zu verbinden. Auch dieſe Forderung muß vom Verſtande gelöſt werden. Das Weſen eines Dinges, weil es nur in der ganzen Reihe ſeiner Lebensthätigkeiten zur Wirklichkeit gelangt, kann auch

nur aus dieſer ganzen Reihe erkannt werden. Es iſt wohl zu merken, daß hier nicht von einer Verbindung mehrerer Vorſtellungen zu einer abſtracten Vorſtellung die Rede iſt, denn bei der Abſtraction gehen die Beſonderheiten der Vorſtellung verloren und werden in der Erinnerung gleichſam ausgelöſcht oder verwiſcht; bei der Erkenntniß des Weſens aber ſoll eine ſolche abſtracte und eben deswegen unvollkommene Erkenntniß nicht eintreten, ſondern alle Beſonderheiten der lebendigen Entwicklung des Weſens ſollen in dieſem Weſen vollſtändig enthalten ſein und in der Erkenntniß dieſes Weſens ohne Abzug gedacht werden. Daher muß in demſelben Gedanken, welcher die eine Thätigkeit denkt, auch der andere Gedanke, welcher die andere Thätigkeit denkt, zugleich mit gedacht werden. Dies iſt die Aufgabe, unſtreitig eine Aufgabe der Wiſſenſchaft. Ihre Löſung zu beſchreiben hat man immer wieder und wieder verſuchen müſſen, ſo oft auch der Verſuch mislungen iſt. Die alten Philoſophen haben ſie unter die Frage befaßt, wie Eins zugleich Vieles ſein, wie Vieles als Eins gedacht werden könne, und mit ihr ernſtlicher, wie es mir vorkommt, als die neuern Philoſophen ſich beſchäftigt; dennoch weiß ich nicht zu ſagen, ob ſie je erſchöpfend beantwortet iſt. Die Elemente zu ihrer Beantwortung mögen hie und da zerſtreut vorliegen; aber daß ſie gehörig zuſammengefügt worden, kann ich nicht finden, entweder weil man die Wichtigkeit der Frage überſah oder weil man die ganze Strenge ihrer Bedeutung nicht feſtzuhalten wußte. Es iſt zwar eigentlich nur ein Theil dieſer Frage, welche wir hier vor uns haben, indem gezeigt werden ſoll, wie viele Thätigkeiten als dem einen Weſen des Dinges angehörig gedacht werden können; doch kann dieſer Theil als die ganze Aufgabe in ſich darſtellend angeſehen werden, da, wie ſpäter gezeigt werden ſoll, alle übrige Theile derſelben in derſelben Art ſich erledigen laſſen. Eben deswegen wird es auch um ſo nöthiger ſein, ſie mit aller Schärfe ihrer Forderungen in das Auge zu faſſen.

Wenn wir ſagen: Sokrates denkt, einen beſtimmten Gedanken nämlich, welcher eben dadurch, daß er als der eigene Gedanke des Sokrates bezeichnet wird, als eine überſinnliche Thätigkeit deſſen wirklichem Weſen einverleibt werden ſoll, ſo darf uns dieſer Satz nicht etwa nur eine äußerliche Verknüpfung zweier Gedanken bezeichnen, von welchen der eine in dem Begriffe des Sokrates, der andere in dem Begriffe des Denkens ausgedrückt wäre; denn beide Begriffe ſollen nur einen Gedanken bilden. Zwar möchte es ja faſt ſcheinen, als hätten Viele alle die Urtheile, welche in ähnlicher Form laufen, eben nur unter dieſer Vorſtellung ſich gedacht, daß dabei zwei Begriffe an einander gereiht würden und wie Perlen an einer Schnur neben einander hingen, wobei uns denn nur der Wunſch einfallen möchte auch einmal die Schnur zu erblicken, welche die Begriffe mit einander verbände, aber eben wenn dieſe nicht aufgewieſen worden, ſo ſcheint doch dieſe Vorſtellung auch zur Erklärung unſerer Urtheile nicht auszureichen. Und beſſer iſt es auch keinesweges mit einer andern Vorſtellung beſtellt, welche ſo wie jene nur ein räumliches Nebeneinander, ſo dieſe nur ein zeitliches Nacheinander der Begriffe oder Vorſtellungen zur Erklärung des Urtheils zu verlangen ſcheint, indem ſie das Verhältniß der Begriffe, die im Urtheile verbunden werden, ſich nach der Analogie der Worte, welche den Satz bilden, zu denken ſucht, und ſo wie dieſe nach einander geſprochen werden, ſo meint, jene würden auch unmittelbar nach einander gedacht. Wie bange mögen ſie ſein, daß nicht etwa jemand in der Rede einen Augenblick innehalte zwiſchen dem erſten und dem zweiten Worte und ſo auf einmal die zeitliche Einheit des Satzes und des Urtheils durch den wortleeren Zwiſchenraum der Zeit ihm verlören gehe. Oder möchte vielleicht ein Dritter den Sokrates und ſein Denken unter dem Bilde eines Baumes denken, an welchem ein Apfel hängt? oder ein Vierter unter dem Bilde eines Behälters, welcher unter andern Dingen auch das Denken in ſich hegte?

Vortreffliche Bilder möchten das ſein; aber leider könnten wir ſie doch für nicht anderes als für ſinnliche Bilder anſehen, welche von der überſinnlichen Wahrheit weit entfernt ſind. Wer das Urtheil für einen Gedanken anſieht, der kann alle dieſe Bilder nicht brauchen, weil ſie auseinanderfallende Vorſtellungen mit einander verbinden, während Subject und Prädicat des Urtheils einer Einheit des Denkens angehören. Indem wir den Sokrates, ſollen wir auch ſein Denken, indem wir ſein Denken, ſollen wir auch den Sokrates denken. Darüber werden wir nicht zweifelhaft ſein können, wenn wir die That, welche im Prädicat ausgedrückt iſt, als eine wirkliche That des Weſens betrachten, welches durch das Subject bezeichnet wird. Denn durch die eigene That des Weſens wird dieſes Weſen wirklich, und nachdem ſie vollzogen worden, gehört ſie dem wirklichen Weſen an und iſt von ihm unabtrennbar, ſo daß dieſes Weſen, wie es wirklich iſt, gar nicht ohne die That gedacht werden kann. Den Gedanken, welchen Sokrates ſich angeeignet hat, können wir nicht von dem Weſen des Sokrates loslöſen, er iſt ein weſentliches Beſtandtheil deſſelben, und es würde ein jeder ſagen müſſen, wir hätten den Begriff des Sokrates nicht richtig gedacht, wenn wir ihn nicht mit jenem Gedanken gedacht hätten. Daher iſt das Urtheil, Sokrates denkt jenen Gedanken, welchen wir ihm mit Recht beilegen, nur der Ausdruck dafür, daß in der ſo eben vorhandenen Thätigkeit dem Weſen des Sokrates eine neue Wirklichkeit zuwächſt und aus ſeinem Vermögen heraus ſich vollzieht. Alle dieſe Urtheile, welche Lebensacte der lebendigen Dinge darſtellen, eignen den Dingen ein Wirklichwerden ihres Weſens zu, und wir erblicken darin die Kraft des Lebens das Weſen zu verwirklichen und in einem beſtändigen Wachsthum zu erhalten.

Wenn wir nun hierdurch auch die Möglichkeit nachgewieſen haben den Begriff eines lebendigen Weſens mit dem Begriffe eines Lebensactes zu einem Urtheile zu verknü-

pſen, ſo iſt doch damit die Aufgabe noch nicht gelöſt, welche wir vor uns haben, zu zeigen, wie eine Mehrheit, eine Folge von Thätigkeiten zu einem Gedanken verbunden werden könne. Hierzu können wir nur dadurch gelangen, daß wir erkennen, wie die einzelnen Thätigkeiten in eine Thätigkeit zuſammenfließen und der Gedanke dieſer Thätigkeit alsdann auch die Gedanken der übrigen Thätigkeiten in ſich umfaßt. Wäre dies nicht der Fall, ſo würde auch die Folge der Thätigkeiten nur in einer Folge von Gedanken gedacht werden können, das ganze Leben aber würde niemals uns zur Erkenntniß kommen in irgend einem Gedanken, und es würde alſo auch das Weſen des lebendigen Dinges nicht aus ſeinem Leben zu erkennen ſein. Allein unſere frühern Sätze führen uns auch nothwendig zu der geforderten Einſicht. Denn wir haben bemerken müſſen, daß die Thätigkeiten der Dinge nicht ebenſo wieder vergehen, wie ſie entſtanden ſind, ſondern in dem wirklich gewordenen Weſen beharren. Dies liegt in der fortſchreitenden Entwicklung des Weſens, und daher haben wir anzuerkennen, daß auch die frühere Thätigkeit in der ſpätern Thätigkeit von Neuem ſich bethätigt. Um es noch einmal zu ſagen, der Begriff des Fortſchreitens in der Entwicklung ſetzt voraus, daß nicht allein etwas Anderes und immer wieder Anderes wird, ſondern daß mehr wird, als früher war. Und wenn mehr werden ſoll, als früher war, ſo muß in dem ſpätern Werden auch das enthalten ſein, was in dem frühern Werden enthalten war. Daher behaupten wir, das Weſen werde im Leben wirklich, weil das in den frühern Lebensthätigkeiten Geſetzte in der That wirklich in dem Weſen bleibt und nicht wirklich zu ſein aufgehört hat. Iſt die Entwicklung wirklich im Fortſchreiten begriffen, ſo werden wir auch von der ſo eben eingetretenen Lebensthätigkeit ſagen müſſen, daß ſie das in der frühern Lebensthätigkeit Enthaltene von Neuem ſetzt und in ſich enthält, und es wird daher die Vereinigung der verſchiedenen Lebensthätigkeiten in ihr wirklich vollzogen ſein, welche wir

verlangen mußten, wenn das Weſen ſein und gedacht werden ſollte. So wie das Weſen nur dadurch iſt, daß alle ſeine Entwicklungen in einer Einheit des wirklichen Seins zuſammen vorhanden ſind, ſo iſt auch der Gedanke des Weſens nur dadurch, daß in dem Gedanken eines wirklichen Seins die Gedanken aller ſeiner Entwicklungen zuſammen vorhanden ſind.

Dies ſind die Forderungen der Vernunft; ſie fordern nicht etwa Unmöglichkeiten. Vielmehr eine jede Entwicklung der Vernunft zeugt von der Möglichkeit unſern Forderungen zu genügen, wenn auch nicht in völliger Genauigkeit, doch in der Weiſe der Annäherung, welche wir überhaupt für das allein Mögliche in dem Forſchreiten, aber auch in der Beſchränkung unſeres Denkens halten müſſen. Wenn der Menſch allmälig zu männlicher Kraft ſich entwickelt, ſo ſetzen wir dabei nothwendig voraus, daß die Übungen ſeiner jugendlichen Jahre nicht verloren gehen, ſondern ihre wahren Ergebniſſe feſtgehalten werden und in dem Leben des Mannes ſich bethätigen. Mögen wir doch nur auf die Ausbildung der Wiſſenſchaft blicken, welche in unſern wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen uns immer das anſchaulichſte Beiſpiel iſt; wer wird ſagen wollen, daß, wenn er zu größerer Erkenntniß gekommen iſt, er dann die Elemente ſeiner Erkenntniß verloren habe? Vielmehr in dem Denken der Folgerungen, wenn es mit wahrer Überzeugung ſeiner Nothwendigkeit vollzogen wird, muß das Bewußtſein der Grundſätze gegenwärtig ſein, der elementare Gedanke kann in dem vollern Gedanken der höhern wiſſenſchaftlichen Entwicklung nicht fehlen. Und ebenſo iſt es mit allem, was wir vom vernünftigen Leben begreifen können. Die ſittliche Übung, indem ſie zu größerer Kraft in uns gelangt, läßt die Grade der frühern Übung, in welcher ſie ſich entfaltet hat, nicht hinter ſich zurück; je ſtärker ſie iſt, um ſo feſter umfaßt ſie dieſelben. Indem der Charakter des Menſchen ſich bildet, feſter und gewandter und umfaſſender wird, wie ſollte er da

ſeinen frühern Inhalt verlieren? Nur ſeine Mängel, ſein Schwanken, die Hüllen, von welchen er umwickelt lag, ſtreift er allmälig ab, und in der gegenwärtigen That ſtrebt er alles auszuſprechen, was er in der ganzen Reihe ſeiner frühern Thätigkeiten gewonnen hat. Die Phantaſie verliert nichts von dem Reichthum und der Harmonie der Bilder, welche ſie in ihrer fortſchreitenden Entwicklung ſich angeeignet hat. Die Liebe entwickelt ſich zu größerem Umfang und zu tieferer Innigkeit, je ſtärker ſie ſich dem Weſen des Menſchen eindrückt. Genug nach allen Seiten, von welchen wir das Leben des Menſchen betrachten mögen, verbreitet ſich das Geſetz, welches wir zur Vorausſetzung unſerer Forderung gemacht haben, daß Vieles in Einem ſein und gedacht werden könne. Es iſt das Geſetz des Fortſchreitens in der Entwicklung des Weſens, wenn wir auf das Gegenſtändliche blicken; es iſt das Geſetz des Fortſchreitens im Wiſſen, wenn wir es von der Seite des Denkens nehmen. Wer jenes nicht aufheben will, der muß geſtehen, daß Vieles in Einem ſein könne; wer nicht behaupten will, daß alles unſer Denken unnütz ſei, weil wir doch nicht weiter kommen können in unſerer Erkenntniß, der muß anerkennen, daß viele Gedanken in einem Gedanken gedacht werden können.

Und nun mögen wir zurückblicken auf das Beiſpiel, von welchem wir ausgegangen ſind, damit uns auch der Zuſammenhang der Form des Urtheils mit der Aufgabe, welche wir zuletzt betrachtet haben, nicht entgehe. Wenn wir ſagen, Sokrates denkt, nämlich dieſen beſtimmten Gedanken, was wird dies heißen nach unſern bisherigen Unterſuchungen? Etwa daß hier zwei einander fremde Gegenſtände zuſammengebracht werden ſollen in unſerem Gedanken? Oder iſt es nicht vielmehr ſo, daß dieſe Gegenſtände, wenn ſie richtig gefaßt werden, gar nicht von einander getrennt werden können? Der Gedanke, welchen wir den Begriff des Sokrates nennen, wenn wir ihn vollſtändig faſſen, enthält auch den Gedanken, welcher ſo eben in ihm wirklich

geworden, ohne Weiteres in ſich. Denn dieſer Gedanke in dem Momente, in welchem er vom Sokrates gedacht wird, iſt in deſſen wirkliches Weſen eingegangen. Und wenn anders der gegenwärtige Gedanke wirklich von dem Sokrates in ſein vollſtändiges Eigenthum verwandelt worden, ſo wird auch eine jede Wendung des ſokratiſchen Weſens daran Antheil nehmen und ſich rühren und in Thätigkeit ſich ausſprechen, damit dieſes neue Beſitzthum ſich ihr völlig anſchließe. Dies heißt denn aber in der That nichts anderes, als der Gedanke, welcher dem Sokrates beigelegt wird, iſt der vollkommene Ausdruck des ſokratiſchen Weſens, ſoweit es bereits wirklich iſt. Es mag ſein, daß ſelten oder nie ein Gedanke, welcher einem Menſchen beigelegt wird, ſo vollſtändig eingegangen iſt in das ganze eigenthümliche Weſen deſſelben, daß dies in voller Wahrheit geſagt werden könnte, ſo iſt dies doch keine Widerlegung unſerer Behauptung; denn ſollte es nicht ſo ſein, ſo würde nur eingeſtanden werden müſſen, daß der Gedanke dem Menſchen nicht in voller Wahrheit beigelegt werden könnte, und das gefällte Urtheil würde nur inſofern anzuerkennen ſein, als ihm das Bewußtſein nicht fehlte, daß es nur in der Annäherung an die Wahrheit ſei. Auch bei den einzelnen Gedanken und Formen unſerer Gedanken müſſen wir bemerken, daß die Forderung, welche ſie befriedigen ſollen, ein Ideal iſt, weil ein jeder einzelne Gedanke nur in ſeinem vollkommenen Zuſammenhange mit der Geſammtheit aller Gedanken aufgefaßt vollkommen genügen würde. Haben wir aber das Ideal eines Urtheils von der angegebenen Art vor Augen, ſo würde unſere Behauptung dahin gehen müſſen, daß Subject und Prädicat in ihm denſelben Inhalt hätten, denn das wirkliche Weſen des Sokrates, welchem der beſtimmte Gedanke beigelegt wird, hat dieſen beſtimmten Gedanken in ſich, und dieſer beſtimmte Gedanke iſt ſo eben der vollſtändige Ausdruck des ſokratiſchen Weſens. Man möchte vielleicht fragen, warum wir dennoch Subject und Prädicat von einander un-

terſchieden, wenngleich ſie ihrem Inhalte nach gleicher Bedeutung wären; allein auch dieſe Frage würde uns nicht in Verlegenheit ſetzen. Wenn nämlich das Leben der Dinge das Wirklich-Werden ihres Weſens bezeichnet, ſo iſt in einem jeden Lebensacte, welcher einem Dinge beigelegt wird, das Weſen dieſes Dinges nur auf einer beſtimmten Stufe ſeiner Entwicklung ausgedrückt. Dieſe Stufe alſo wird das Prädicat der Urtheile, welche Lebensacte bezeichnen, anzugeben haben. Eine jede Stufe aber hat eine doppelte Beziehung, theils auf das Frühere, theils auf das Spätere, während das Ding, welches die Stufen durchläuft, ohne ſolche Beziehung iſt, weil es alle Stufen umfaßt, welche in Beziehung zu einander ſtehen. Dadurch iſt nun das Subject, welches das Ding, unterſchieden von dem Prädicate, welches den Lebensact bezeichnet, und man kann noch eine doppelte Bedeutung unterſcheiden, welche im Prädicate in ſeiner Verbindung mit dem Subjecte liegt. Zuerſt indem der gegenwärtige Lebensact auf das Frühere bezogen wird, ſagt das Prädicat aus, daß daſſelbe Ding, welches früher eine andere Wirklichkeit hatte, jetzt in die Wirklichkeit des Weſens eingetreten iſt, welche im Prädicate ausgedrückt wird. Dann aber, indem es auf das Spätere ſich bezieht, wird damit geſetzt, daß daſſelbe Ding, welches jetzt auf dieſer Stufe der Wirklichkeit ſeines Weſens ſteht, doch noch ein umfaſſenderes Vermögen in ſich trägt und in reichlicherem Maaße ſeine Wirklichkeit entwickeln kann. So geſchieht es durch die Ausſage eines beſtimmten Lebensactes von einem Dinge, daß der Unterſchied zwiſchen dem wirklichen und dem transcendentalen Weſen des Dinges auf einer beſtimmten Stufe der Entwicklung auseinandertritt.

Dies ſind die Unterſcheidungen und Verbindungen, durch welche der Verſtand einzelne Thätigkeiten und ihren Zuſammenhang im überſinnlichen Leben und Weſen der Dinge uns zur Erkenntniß bringen ſoll. Es werden dadurch Gründe des Sinnlichen von ihm gedacht und eine Erklärung der Er-

ſcheinung eingeleitet; daß aber damit das geleiſtet ſei, was die Aufgabe der Wiſſenſchaft iſt, ſoll nicht geſagt werden. Man hat, wie ſchon früher bemerkt wurde, zuweilen wohl behauptet, die Wiſſenſchaft gehe überhaupt darauf aus, das Weſen der Dinge zu erkennen; Andere haben ihren Gegenſtand auch dadurch zu bezeichnen gedacht, daß ſie das Leben der Dinge zu ihrem Inhalte habe; allein die Einſeitigkeit dieſer Formeln muß uns nun völlig klar geworden ſein, weil weder das Weſen ohne das Leben gedacht werden darf, indem jenes erſt in dieſem ſeine Wirklichkeit gewinnt, noch auch das Leben ohne das Weſen, weil ſeine ganze Bedeutung darin liegt, daß es das Weſen verwirklicht. Nun dürfte aber jemand geneigt ſein beides zuſammenfaſſend zu behaupten, die Wiſſenſchaft, um die Erſcheinung zu erklären, ſolle Leben und Weſen der Dinge in ihrer wechſelſeitigen Beziehung auffaſſen, und auf jeden Fall würde er damit einen reichhaltigern Inhalt der Wiſſenſchaften bezeichnet haben, als in den vorhererwähnten Formeln angegeben war; allein daß er deswegen über jede Einſeitigkeit ſich erhoben haben ſollte, daran läßt uns die Betrachtung zweifeln, daß doch wohl beide, Leben und Weſen, noch einen Grund ihres Zuſammengehörens und ihres Unterſchiedes aufzuweiſen haben möchten, wenn wir aus ihrer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung Befriedigung ſchöpfen ſollten. Wir müſſen uns aber überdies daran erinnern, daß Leben und Weſen der einzelnen Dinge nicht dazu hinreichen die Erſcheinungen zu erklären, weil das fortſchreitende Leben, indem es das Weſen der Dinge verwirklichen ſoll, die Hemmung und Erregung von außen vorausſetzt und mithin auf einen Zuſammenhang der Dinge unter einander hindeutet, deſſen allgemeine Bedingungen zur Einſicht gebracht werden müſſen, wenn wir das Ganze des wiſſenſchaftlichen Verſtändniſſes uns darlegen wollen.

IV. Urſache und Wirkung, Grund und Folge, Beſonderes und Allgemeines.

Wenn wir das ſinnliche Leben der Dinge betrachten, ſo kann es uns keinen Augenblick zweifelhaft ſein, daß ſeine Erklärung nur aus dem Zuſammenhange verſchiedener Dinge gewonnen werden könne; denn das ſinnliche Leben erzeugt ſich aus dem Zuſammenwirken des Innern und des Äußern, und die Erſcheinung wird nur aus dem Zuſammentreffen verſchiedener Thätigkeiten verſchiedener Dinge begreiflich. So haben wir auch ſchon früher ſetzen müſſen, daß, wenn die Welt in verſchiedene Dinge ſich ſpaltet, dadurch doch ihre Einheit nicht aufgehoben werde, ſondern die in ihr hervortretenden Gegenſätze mit einander in Verbindung bleiben. Es ergiebt ſich hieraus die Nothwendigkeit die Dinge in Wechſelwirkung unter einander zu denken. Aber auch bei der Betrachtung des überſinnlichen Lebens, wenn wir eine allmälige Entwicklung deſſelben zu ſetzen haben, treten uns Fragen hervor, welche auf den Zuſammenhang der Geſchöpfe hindeuten. Wenn ein jedes Weſen dahin ſtrebt das in ihm geſetzte Vermögen zur Wirklichkeit zu bringen, wie geſchieht es nun, daß doch immer nur ein Theil dieſes Vermögens zur Wirklichkeit kommt? Und wenn auch die Nothwendigkeit eingeſehen werden ſollte, daß nur in der Folge immer weiter fortſchreitender Entwicklungen aus Kleinerem Größeres gewonnen werde und zu dem Einen das Andere ſich hinzufüge, warum eben das Erſte zuerſt und dann erſt das Andere ſich erzeuge, nicht aber in umgekehrter Ordnung zuerſt das Andere und nachher das Erſte werde; denn in dem Vermögen des Dinges liegen beide, und es kann daher aus der Art, wie es geſetzt iſt an und für ſich, keineswegs die Reihenfolge ſeiner Entwicklungen abgeleitet werden. Auch hierbei alſo ſcheint der Zuſammenhang des einzelnen Dinges mit dem Ganzen einzugreifen. So wie nun das Weſen der

Dinge mit ihrem überſinnlichen Leben in der genaueſten Verbindung ſteht, ſo wird auch nicht weniger anerkannt werden müſſen, daß zur Erklärung des Weſens der Zuſammenhang der Dinge unter einander vorausgeſetzt werden muß. Bedenken wir, daß der Begriff eines Dinges uns deſſen Weſen angeben ſoll, daß aber die Erklärung eines Begriffes nur vermittelſt eines höhern oder allgemeinern Begriffes gegeben werden kann, ſo finden wir uns dadurch von dem Beſondern auf das Allgemeine verwieſen und müſſen einſehen, daß es unmöglich ſei das einzelne Ding ohne ſeinen Zuſammenhang mit einem größern Kreiſe des Seins zu begreifen. Alle dieſe Bemerkungen führen uns in eine weitere Unterſuchung hinein, welche das, was hier zuſammengeſtellt worden, jedes im Beſondern auseinanderzulegen hat, im Allgemeinen aber Verhältniſſe betrifft, die bei der Betrachtung der Dinge zu berückſichtigen ſind und uns abhalten müſſen nichts geſondert für ſich zum Gegenſtande des Denkens zu machen. Wenn man ſich eines gemeinfaßlichen Ausdrucks bedienen will, ſo kann man ſagen, bei der Betrachtung der Erſcheinungen liegen überhaupt drei Fragen vor, zuerſt was erſcheine, dann wie es in die Erſcheinung trete, und zuletzt warum es erſcheine. Die beiden erſten Fragen können als erledigt angeſehen werden. Was erſcheint, das ſind die Dinge, denen wir das bleibende Weſen als ihre Beſtimmtheit zuſchreiben; wie es in die Erſcheinung tritt, das giebt das Leben der Dinge an, denn ihre Thätigkeiten begründen die Weiſe ihres Erſcheinens; warum es nun aber eben in dieſen Thätigkeiten zur Erſcheinung kommt, das iſt die Frage, mit welcher wir uns jetzt zu beſchäftigen haben, eine Frage, welche ſich bald wieder in mehrere Beſonderheiten ſpalten wird.

Wir wollen mit dem anfangen, was uns nach dem Ausgange unſerer letzten Unterſuchung zunächſt liegt. Wenn die Erſcheinung erklärt werden ſoll, ſo iſt nicht allein die Lebensthätigkeit eines Dinges zu berückſichtigen, ſondern auch

der Schein, welchen eine oder mehrere andere Lebensthätigkeiten auf jene werfen. Denn alle Erſcheinung beruht auf einem ſolchen Scheinen des Einen an einem Andern, in welchem das Wahre nichts anderes iſt, als die Thätigkeiten des Einen und des Andern, beide in Verbindung unter einander. Dieſe Verbindung aber iſt nicht eine willkürliche, denn die willkürliche Verbindung des Einen mit einem Andern iſt der bloße Schein, mit welchem die Erſcheinung nicht verwechſelt werden darf; denn dieſe bezeichnet einen natürlichen Verlauf und ein wirklich Vorhandenes, welches ſeine beſtimmten Geſetze und Gründe hat. Obgleich daher der Verſtand die Lebensthätigkeiten verſchiedener Dinge von einander ſondern muß, um zur Erkenntniß des einen und des andern Dinges zu gelangen, ſo muß er ſie dennoch als in einer wahren Verbindung unter einander ſtehend denken, wenn ſie zuſammen eine Erſcheinung begründen, und neben der Aufgabe des Verſtandes ſie zu unterſcheiden läuft daher eine andere Aufgabe des Verſtandes einher, ſie wieder auf einander zu beziehen. Doch wird dieſe Beziehung eine andere ſein müſſen, als die Vermiſchung der Thätigkeiten, welche in der Wahrnehmung der Erſcheinung ſtattfindet. Denn ſie geſchieht nach der Sonderung und trägt das Bewußtſein derſelben in ſich, indem der Verſtand die einmal gewonnene Unterſcheidung nicht wieder fallen läßt; ſie iſt alſo eine Beziehung der geſonderten Thätigkeiten auf einander, inwiefern dieſelben ein gemeinſchaftliches Ergebniß haben und zuſammen die Erſcheinung hervorbringen. Wenn ſie als Gründe der Erſcheinung gedacht werden ſollen, ſo müſſen ſie auch als von einander abhängig gedacht werden, indem keine von ihnen für ſich Grund einer ſolchen Erſcheinung werden kann.

Die Abhängigkeit der Thätigkeiten verſchiedener Dinge von einander giebt uns den Begriff der urſachlichen Verbindung. Sofern die eine Thätigkeit abhängig iſt von der andern, wird ſie als Wirkung dieſer andern gedacht; dieſe an=

dere aber muß alsdann als die Urſache jener anerkannt werden. Allein dieſe Beziehung der Thätigkeiten iſt immer wechſelſeitig. Die eine kann als Grund der Erſcheinung nur gedacht werden, ſofern auch die andere vorhanden iſt, um mit ihr gemeinſchaftlich die Erſcheinung zu bilden, und ſo iſt die eine die Bedingung der andern; es würde aber willkürlich ſein, wenn wir nur die eine als Bedingung, die andere als bedingt anſehen wollten, während die Natur der Sache darauf führt, die eine wie die andere zu behandeln, beide als zuſammengehörig, beide als einander wechſelſeitig bedingend. Wo daher urſachliche Verbindung iſt, da iſt auch Wechſelwirkung, und nur durch einſeitige Betrachtung der Gegenſtände können wir bewogen werden, die eine Thätigkeit als bewirkend, die andere als bewirkt zu denken, weil wir nämlich von der Betrachtung der Lebensthätigkeit des einen Dinges ausgehen und alsdann die Lebensthätigkeit des andern Dinges als eine nothwendige Ergänzung jener für ſich undenkbaren Lebensthätigkeit und daher als Wirkung denken. Aber ebenſo gut könnten wir auch von der Lebensthätigkeit des andern Dinges ausgehen, und alsdann würde die Lebensthätigkeit des andern uns als Ergänzung und als Wirkung erſcheinen. Wir müſſen daher beide einſeitige Anſichten mit einander verbinden und beide Lebensthätigkeiten als Wirkungen, beide auch als Urſachen denken, um den ganzen und vollſtändigen Gedanken zuſammenzuhaben. Setzen wir, die Sonne erwärmt die Erde, ſo ſind in dieſer Erſcheinung der Wärme zwei Thätigkeiten verbunden, von welchen die eine nicht von der andern getrennt werden kann; die eine Thätigkeit wird der Sonne, die andere der Erde zugeſchrieben, und es dürfte kaum der Bemerkung bedürfen, daß die Thätigkeit der Erde, in welcher ſie zur Wärmeerzeugung beiträgt, als Wirkung der erwärmenden Thätigkeit der Sonne angeſehen werden muß; wohl aber pflegen wir leichter zu überſehen, daß dieſe Wirkung doch auch zugleich als Urſache zu betrachten iſt, weil die erwärmende

Thätigkeit der Sonne nicht ſtattfinden kann, wenn nicht die Wärme erzeugende Thätigkeit von der Erde ausgehend jene gleichſam hervorlockt und zu ihrer Wirkung hat. Wenn nun irgendwo ein ſolcher Fall eintritt wie der angeführte, daß die verurſachende Thätigkeit überſehen zu werden pflegt an einem Dinge, ſo iſt es nur, weil dieſes Ding uns mehr leidend als thätig erſcheint bei einem Vorgange, der an ihm erſcheint. Allein wir werden nicht ſagen dürfen, daß ein Ding in irgend einer ſeiner Erſcheinungen ſich vollkommen leidend verhielte und dagegen das andere Ding die Erſcheinung allein hervorbrächte, denn ſonſt würde das erſte in der Erſcheinung gar nicht erſcheinen und zur Hervorbringung derſelben nicht nöthig ſein. Setzen wir eine Thätigkeit des Dinges in ſeiner Erſcheinung, ſo iſt damit auch das reine Leiden deſſelben abgeſchnitten, und es kann nur zugegeben werden, daß in einer Erſcheinung die Thätigkeit des einen Dinges von denen, welche in ihr aneinanderſcheinen, ſtärker und offenkundiger hervortrete, als die Thätigkeit des andern Dinges. Zwiſchen dieſen Thätigkeiten aber bleibt dennoch das Verhältniß ſich gleich; die eine kann nicht ohne die andere gedacht werden; die eine iſt nothwendig, wenn die andere ſein ſoll, und ebenſo iſt auch die andere nothwendig, wenn die erſte ſein ſoll.

Je gewöhnlicher es iſt das Verhältniß der urſachlichen Verbindung und der Wechſelwirkung im Leben angewendet zu ſehen, um ſo ſicherer darf man auch darauf rechnen die Vorſtellungen, welche auf daſſelbe ſich beziehen, in mancherlei Verwirrung zu finden. Hierzu muß es natürlich beitragen, daß bei demſelben die Begriffe des Dinges, des Lebens und der Erſcheinung, welche auch nicht immer in genauer Bedeutung feſtgehalten werden, in Anwendung kommen. Zunächſt möchte zu rügen ſein, daß man ſehr gewöhnlich Dinge als Urſachen von Thätigkeiten oder auch von Erſcheinungen zu bezeichnen pflegt. Dies iſt eine ungenaue Weiſe ſich auszudrücken, welche zu Irrthümern Veranlaſſung

giebt; denn das Verurſachen, welches das ganze Weſen der Urſache ausmacht, iſt, wenigſtens einer bewirkten Thätigkeit gegenüber, immer nur eine Thätigkeit, ſo daß alſo nur Thätigkeiten als Urſachen von Thätigkeiten angegeben werden ſollten. Wenn in dem Satze: Sokrates belehrt den Platon, ein urſachliches Verhältniß angegeben wird, ſo iſt nicht Sokrates als die Urſache des Lernens im Platon zu betrachten, ſondern das Lehren des Sokrates iſt die verurſachende Thätigkeit oder die Urſache. Noch weniger wird es zu dulden ſein, daß ein Ding als Wirkung einer Thätigkeit angegeben werde; denn eine jede Urſache, welche auf ein Anderes wirkt, ſetzt das Vorhandenſein dieſes Andern voraus und bringt alſo das Andere nicht hervor, ſondern verändert nur etwas in dieſem Andern. Dinge entſtehen nicht, ſondern ſind vor allem Leben und als Gründe des Lebens. Daher iſt es auch zu tadeln, wenn man Gott die Urſache der Welt nennt, welche Anſicht nothwendig wegfallen muß, wenn man eingeſehen hat, daß eine Urſache nicht ohne Wechſelwirkung gedacht werden kann. Wenn man ferner Erſcheinungen als Wirkungen zu betrachten pflegt, ſo möchte auch dieſer Punkt einer Beleuchtung bedürfen. Wenigſtens ſo viel iſt einleuchtend, daß ſie nicht in demſelben Sinne Wirkungen heißen werden, in welchem Thätigkeiten dieſen Namen führen. Nur im uneigentlichen Sinne mag die Erſcheinung eine Wirkung des Zuſammentreffens mehrerer Thätigkeiten genannt werden, in Wahrheit iſt ſie nur eine verworrene Vorſtellung, welche den Mangel an richtiger Unterſcheidung in unſerm Denken bezeugt; nur in der Wahrnehmung kommt ſie vor und bezeichnet da nicht das urſachliche Verhältniß zwiſchen den Thätigkeiten, ſondern nur das Ineinanderfließen derſelben, ſolange ihre wahre Beziehung auf einander nicht erkannt worden iſt. Daher geſchieht es auch, daß Urſache und Wirkung in ihr in ſolcher Vermiſchung gefaßt werden, daß man der Meinung ſein könnte in ihr eine reine Wirkung zu haben, wogegen aber wieder die andere Meinung ſich ſträubt,

daß die eine Erſcheinung als Urſache einer andern Erſcheinung auftreten könne. Dieſe Verworrenheit des Denkens muß nun eben aufgelöſt werden, und alsdann ergiebt ſich das wahre Verhältniß der in der Erſcheinung vermiſchten Thätigkeiten, daß nämlich die eine die Wirkung, aber auch die Urſache der andern iſt, daß daher beide unterſchieden, aber doch in Verbindung mit einander gedacht werden müſſen, weil ſie als zuſammengehörige Gründe einer und derſelben Erſcheinung zu denken ſind. Wenn wir jedoch hier nur von zwei Thätigkeiten ſprechen, welche auf ſolche Weiſe in die Erſcheinung zuſammenfließen, ſo geſchieht dies nur, um in dem einfachſten Falle das Verhältniß zur Darſtellung zu bringen. Wenn mehrere Thätigkeiten als Gründe einer Erſcheinung anzuſehen ſind, ſo findet dabei nur eine zuſammengeſetztere Bildung des Denkens ſtatt, welche nach demſelben Geſetze verfährt.

Haben wir nun dies feſtgeſtellt, ſo wird auch ein anderer Irrthum über das urſachliche Verhältniß uns nichts anhaben können. Oft hat man die Sache ſo dargeſtellt, als wenn die Urſache früher, die Wirkung aber ſpäter wäre. Allein wie unſtatthaft dies ſei, ergiebt ſich bei der einfachſten Überlegung. Eine ganz ſeltſame Art der Urſachen würde nämlich zum Vorſchein kommen, wenn wir nur die Momente des Frühern und des Spätern gehörig auseinanderhalten wollten. Denn denken wir uns die Urſache als das Frühere, welches iſt, noch ehe die Wirkung eingetreten, ſo giebt dies eine Urſache ohne Wirkung, d. h. eine Urſache, welche nicht Urſache iſt. Und ebenſo findet ſich alsdann auch eine nicht weniger ſeltſame Art von Wirkungen hinzu, eine Wirkung, welche erſt anfängt, wenn die Urſache aufgehört hat zu ſein oder zu verurſachen. Man möchte zu dieſer ſeltſamen Art der Urſachen und Wirkungen gekommen zu ſein ſcheinen, weil die Folge der wiſſenſchaftlichen Gedanken die Urſache vor der Wirkung zu denken auffordert, indem jene als Bedingung dieſer und daher von höherer wiſſenſchaftlicher

Würde als dieſe gedacht werden ſoll. Allein ſelbſt dieſer Aufforderung uns unbedingt zu überlaſſen, müſſen wir uns verbieten, nachdem unſere früheren Unterſuchungen uns ergeben haben, daß die Urſache auch Wirkung und die Wirkung auch Urſache ſei. Denn dies erwogen werden wir zu behaupten haben, daß beide Thätigkeiten, welche in Wechſelwirkung ſtehen, nicht allein gleichzeitig, ſondern auch gleicher Würde ſind, und nicht mehr darf zugegeben werden, als daß, wenn unſer Denken von dem einen Dinge als dem Grunde der Erſcheinung ausgeht, wir alsdann die Thätigkeit des zweiten Dinges, welche zur Erzeugung der Erſcheinung behülflich ſein muß, als eine daran ſich anſchließende betrachten müſſen, während das Umgekehrte der Fall ſein würde, wenn wir von dem Denken des zweiten Dinges in der Erklärung der Erſcheinung ausgegangen wären.

Doch nicht leicht möchte jemand bewogen werden durch dieſe Bemerkungen von ſeiner vorgefaßten Meinung, daß die Urſache der Wirkung vorausgehe, ſich abzuwenden, wenn er die Anwendung des urſachlichen Verhältniſſes auf die Erklärung der Erſcheinungen vor Augen hat und wir dagegen nicht im Stande ſein ſollten noch etwas Weiteres zu ſeiner Verſtändigung zu thun. Offenbar, dürfte er ſagen, zeige ſich doch die Nothwendigkeit das Spätere aus dem Früheren zu erklären und demnach auch eine Einwirkung des Frühern auf das Spätere anzunehmen, wie man denn auch immer von einer Folge der Urſachen und der Wirkungen geſprochen habe, welche die zeitlichen Momente der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, anders als in der Vorſtellung, auch im verſtändigen Denken auf eine reale Weiſe, in der Wahrheit der Dinge verknüpfe. Werden wir leugnen dürfen, um etwas Einzelnes anzuführen, daß wir erſt lernen müſſen, um alsdann zu wiſſen, oder um das Ganze zu umfaſſen, daß es eine Geſchichte giebt, in welcher durch die früheren Entwicklungen die ſpäteren bedingt werden? Leugnen werden wir es wohl nicht dürfen, aber vielleicht

wird es möglich ſein dieſen Zuſammenhang des Frühern mit dem Spätern auf einen andern Begriff zurückzuführen, als auf den der urſachlichen Verbindung, und eine Nöthigung einen ſolchen Begriff aufzuſuchen möchte in unſern Unterſuchungen über das Verhältniß zwiſchen Urſache und Wirkung gefunden werden können. Denn davon werden wir doch nicht ablaſſen dürfen zu behaupten, daß etwas, von welcher Art es auch ſei, Urſache erſt werde, indem es die Wirkung bei ſich hat, und mithin als Urſache nur zugleich mit der Wirkung ſein könne. Aber es wird auch dadurch nicht ausgeſchloſſen, daß dieſes etwas, welches ſpäter und mit der Wirkung zugleich Urſache wird, früher ſchon war und daß ſein Werden zur Urſache nur eine Fortſetzung ſeines früheren Seins iſt. Hierdurch aber iſt das Weſen des Verhältniſſes, welches wir ſuchen, zur Genüge bezeichnet. Es iſt ſchon gezeigt worden, wie es die Vorausſetzung bei der Annahme einer lebendigen Entwicklung der Dinge iſt, daß die früher entwickelten Thätigkeiten in dem wirklichen Weſen der Dinge bleiben und in den folgenden Thätigkeiten wieder mitgeſetzt werden, ſo daß alſo auch eine frühere Thätigkeit Urſache einer ſpätern werden kann, aber nicht ſofern ſie vergangen, ſondern ſofern ſie in der gegenwärtigen Thätigkeit enthalten iſt. Hierauf werden ſich alle die Erſcheinungen zurückbringen laſſen, welche eine Erklärung aus dem Frühern zu verlangen ſcheinen. Das Frühere iſt hierbei nur ein entfernterer Erklärungsgrund, inwiefern es zur Erklärung der gegenwärtigen Thätigkeit, welche die nächſte Urſache iſt, zugezogen werden muß.

Wir werden aber hierdurch noch auf ein anderes Verhältniß der Thätigkeiten zu einander geführt, welches zur Erklärung der Erſcheinung nothwendig iſt und welches man gewöhnlich mit dem Verhältniſſe zwiſchen Urſache und Wirkung verwechſelt hat, obgleich ſehr weſentliche Verſchiedenheiten zwiſchen beiden bemerkt werden können. Es iſt das Verhältniß der frühern zu den ſpätern Thätigkeiten eines

und deſſelben Dinges. Wir wollen es das Verhältniß zwiſchen Grund und Folge nennen, wobei wir nur zu vermeiden haben werden, daß der Name des Grundes, welcher auch in weiterer Bedeutung gebraucht wird, uns keine Verwirrung veranlaſſe. Das Verhältniß findet ſtatt zwiſchen den verſchiedenen Gliedern der Reihe, welche die Entwicklung eines Dinges bilden. Da iſt das frühere Glied die Grundlage des ſpätern, und was in dem erſtern ſich zur Wirklichkeit des Weſens gebildet hat, das muß in dem ſpätern enthalten ſein, weil ein jedes Ding in ſeinen Thätigkeiten die Wirklichkeit des Weſens, welche es gewonnen hat, nicht verleugnen kann. So pflanzt ſich die Erkenntniß der Gründe auf die Erkenntniß der Folgerungen fort; ſo geht die frühere Übung auf die ſpätere Fertigkeit über; ſo ſagt man von dem Charakter des Menſchen, welcher in ſeinem frühern Leben ſich ausgebildet hat, daß er in den ſpätern Thätigkeiten ſich ausdrücken müſſe. Auch bei dieſem Verhältniſſe, ſo wie bei dem urſachlichen, findet es ſtatt, daß die Folge abhängig iſt von dem Grunde und jene nicht ſein könnte, wenn dieſer nicht geweſen wäre; allein in der Art der Abhängigkeit liegen weſentliche Verſchiedenheiten, welche uns rathen, ſie von einander abzuſondern. Wenn wir es auch für weniger erheblich anſehen wollten, daß Urſache und Wirkung in verſchiedenen, Grund und Folge aber in demſelben Dinge ſind, daß jene gleichzeitig, dieſe in aufeinanderfolgenden Zeiten zur Erſcheinung kommen und daher auch der Grund ohne ſeine Folge, nicht aber die Urſache ohne ihre Wirkung ſein kann: ſo werden wir es doch gewiß für ſehr bedeutſam halten müſſen, daß Urſache und Wirkung etwas von einander ganz Verſchiedenes, ja einander Entgegengeſetztes ſind, wie das Bilden und das Gebildetwerden, das Lehren und das Lernen, während die Folge etwas dem Grunde Gleichartiges und den Grund in ſich Enthaltendes iſt, wie das Wiſſen das Lernen, das Können die Übung in ſich enthält. Und noch ein anderer weſentli-

cher Unterſchied zwiſchen dem einen und dem andern Verhältniß zeigt ſich, wenn man die Wechſelſeitigkeit der Urſache und der Wirkung beachtet, nach welcher das, was Urſache, auch zugleich Wirkung iſt, wogegen man nicht wird ſagen können, daß die Folge auch Grund oder der Grund auch Folge ſei.

Allein es bedarf in der That einer ſehr genauen Unterſcheidung, wenn man dieſe beiden Verhältniſſe in der einzelnen Unterſuchung auseinanderhalten will, und weil eine ſolche uns ſelten gelingen will, ſo geſchieht es, daß beide mit einander gewöhnlich vermiſcht werden und alsdann bald etwas als Folge, bald etwas als Wirkung bezeichnet wird, welches doch weder reine Folge, noch reine Wirkung iſt. Folge des Erkennens iſt z. B. das Wiſſen, aber wir nennen auch wohl das ſchickliche Benehmen in unſerm Handeln auf die Außenwelt eine Folge jenes Erkennens, obgleich dabei die Wirkung, welche die Außenwelt auf uns ausübt, eine der wichtigſten Rollen ſpielt. So iſt es durchgängig in den Fällen, in welchen wir geſchichtliche Entwicklungen ſpäterer Zeit als Folgen früherer Vorgänge betrachten, weil bei der Erklärung einer jeden Entwicklung nicht allein das Frühere, ſondern auch die Einwirkungen der übrigen Dinge zugezogen werden müſſen. In allem, was ſich aus dem Vermögen der Dinge heraus erzeugt, haben wir theils auf ihr früheres Leben zu ſehen und eine Folge deſſelben darin zu erblicken, theils die Umſtände zu berückſichtigen, unter welchen ihre jetzt ſchon in einem gewiſſen Grade entwickelte Kraft zu neuer Thätigkeit erregt wird und welche bald hemmender, bald befördernder Art ſein können. Daher geſchieht es auch, daß derſelbe Grund der Entwicklung, dieſelbe Wirklichkeit des Weſens nicht unter allen Verhältniſſen in gleicher Weiſe ſich zu erkennen giebt, ſondern, was früher ausgebildet worden, unter hemmenden Einflüſſen ſtehend ſich verbirgt und in keiner Folge herauszutreten ſcheint. Dies iſt ein Punkt welcher hiermit freilich nicht abgemacht werden ſoll; denn

daß etwas, was in der Wirklichkeit eines Weſens Wurzel gefaßt, irgend einmal ganz ohne Folgen bleiben ſollte, möchten wir nicht kurzweg behaupten, obwohl der Schein zuweilen vorhanden iſt, als wenn unter ungünſtigen Umſtänden gleichſam ein Rückſchritt in unſerer Entwicklung eintreten oder wenigſtens die ſchon entwickelte Kraft in uns ruhen könnte.

Aber auch, wenn wir hiervon abſehen, tritt uns doch die Nothwendigkeit entſchieden genug hervor neben und zugleich mit der Erklärung der Erſcheinungen aus dem Verhältniß zwiſchen Grund und Folge auch die Erklärung aus dem urſachlichen Verhältniß eintreten zu laſſen. Zweierlei iſt einer jeden Folge, das Feſthalten deſſen, was im Grunde geſetzt war, und der Fortſchritt, welcher ein Neues zu dem Alten hinzufügt. Jenes ergiebt ſich als ein Nothwendiges; es ſteht unter der Bedingung des Grundes und wird durch ihn erklärt; dieſes aber kann von dem Grunde nicht gegeben werden, weil er nicht mehr überliefern kann, als in ihm ſelbſt enthalten iſt. Soll man nun nicht verſuchen dieſes Neue, dieſes Mehr des Fortſchrittes aus dem Zuſammenſein des lebendigen Dinges mit andern Dingen und alſo aus dem urſächlichen Verhältniſſe zu erklären? Es wird wohl kaum geleugnet werden können, daß die lebendigen Dinge ſich wechſelſeitig zu immer weiterer Entwicklung antreiben und den Fortſchritt gleichſam aus einander wechſelſeitig hervorlocken. Überdies aber, wenn wir die Reihe der Gründe und Folgen überblicken, wird es uns zwar offenbar, daß nur aus dem Geringern das Größere in allmäliger Folge entſtehen kann, aber daß nun eben in einer ſolchen Folge dies geſchehen müſſe, in welcher es geſchehen iſt, kann daraus nicht abgeleitet werden. Wir meinen nämlich ſo, um in den einfachſten Verhältniſſen das Ganze uns darzuſtellen: in der Folge ſind zwei Elemente mit einander verbunden, das Alte und das Neue; das Alte iſt das Erſte geweſen, und daran hat ſich das Neue als das Zweite angeſchloſſen;

nun iſt es gewiß, daß die Verbindung beider Elemente, welche in der Folge geſetzt iſt, nicht ſein könnte, wenn nicht zuvor das erſte Element war, an welches das zweite ſich anſchließen mußte, um das Ganze der Verbindung zu bilden; allein daraus ergiebt ſich noch keinesweges, daß nicht auch umgekehrt die Folge der Entwicklung hätte ſein können, das zweite Element zuerſt und das erſte daran ſich anſchließend. Es wird alſo die Ordnung in der Entſtehung der Elemente aus dem Verhältniß zwiſchen Grund und Folge nicht erklärt. Auch über dieſen Punkt kann nun die Frage entſtehen, ob nicht die urſachliche Verbindung zur Hülfe gerufen werden müſſe, um das zu ergänzen, was in der Erklärung der Folgen aus ihren Gründen uns mangelhaft erſcheint, oder die Ordnung, in welcher die Elemente des Lebens ſich entwickeln, uns zur Einſicht zu bringen. Es möchte uns wahrſcheinlich erſcheinen, daß eben das Zuſammenſein des einen Dinges mit den übrigen nicht geſtattete, daß die Elemente des Lebens in ihm in einer andern Ordnung ſich ergäben, als in welcher ſie wirklich vorkommen.

Wir wollen uns dieſen Annahmen wenigſtens auf einen Augenblick überlaſſen. Es würde ſich daraus die Anſicht ergeben, daß aus der Erforſchung der Gründe und der Folgen, der Urſachen und der Wirkungen eine vollſtändige Erklärung der Erſcheinungen ſich ergäbe, oder, wie man auch wohl geſagt hat, daß es die alleinige Aufgabe der Wiſſenſchaft wäre die Urſachen aller Dinge zu finden, in welcher kürzern Formel der Unterſchied zwiſchen Urſache und Grund nur noch nicht hervorgetreten iſt. Die Verwicklungen des Lebens, wie ſie in der Erſcheinung ſich darſtellen, würden wir alsdann überall darauf zurückzuführen haben, daß verſchiedene Dinge in der Welt zuſammenſind und das Eine das Andere zu ſeinen Lebensthätigkeiten erregt, wodurch denn alle in eine Reihe von Entwicklungen von zuſammenhängendem Verlauf eingeführt würden. Indem nun zuerſt nur ein

Zuſammenſein noch ganz unentwickelter Dinge, jedoch von verſchiedenem Vermögen, vorausgeſetzt würde, eröffnete die Reihe der Lebensthätigkeiten die urſachliche Verbindung zwiſchen den erſten Thätigkeiten und Entwicklungen dieſer Dinge; nachdem aber auf dieſe Weiſe in den Dingen ſchon etwas wirklich geworden wäre und dadurch ihr Weſen oder die Stufe ihres Daſeins ſich verändert hätte, müßten ſie ferner gedacht werden als weiter ſich entwickelnd und in einander wirkend den beſtimmten Zuſtänden gemäß, welche ſie in ihrem frühern Leben gewonnen hätten, woraus denn natürlich auch eine veränderte Wirkſamkeit unter ihnen ſich ergeben würde. Und hierbei würde nun ſchon das Verhältniß zwiſchen Grund und Folge in die Erklärung eingreifen, weil die beſtimmten Zuſtände oder die Lebensſtufen der Dinge als Folgen ihrer frühern Entwicklungen angeſehen werden müßten. So aber auch immer weiter fort würde bei allen Erklärungen der vorkommenden Erſcheinungen zu ſehen ſein theils auf die von außen herein wirkenden Urſachen, theils auf die beſtimmte Entwicklung und die Lage der Dinge, welche dieſe Urſachen anträfen und welche nur als Folgen der frühern Vorgänge angeſehen werden könnten, und man möchte nun verſuchen aus dem Zuſammentreffen dieſer beiden Erklärungsgründe das Ganze der Erſcheinungen ſich abzuleiten.

Wer in dieſer Art der Erklärung der Erſcheinungen ſich bewegt, hat freilich nicht zu beſorgen, daß er in ihrem Umfange ſobald auf Grenzen ſtoßen werde, denn der Umfang dieſer Erklärungsweiſe führt in das Unüberſehbare; wer aber das Weſen und die wiſſenſchaftliche Bedeutung derſelben überſieht, dürfte bemerken, daß ſie ihre Grenzen hat und nicht alles erklärt, ſondern von Vorausſetzungen ausgeht, welche auf einen weitern Umfang wiſſenſchaftlicher Unterſuchung uns führen. Einen Theil dieſer Vorausſetzungen dürfen wir für jetzt ruhen laſſen, einen andern Theil aber haben wir hier ſogleich in Anregung zu bringen, wo wir

uns mit den Verhältniſſen beſchäftigen, welche in der Wahrheit der Dinge gegründet ſind. Wenn wir Grund und Folge mit einander verbinden, ſo haben wir unſere Berechtigung dazu ſchon darin nachgewieſen, daß beide einem und demſelben Dinge angehören und nur beſondere Momente des Lebens bezeichnen, welche von der allgemeinen Einheit des Dinges zuſammengefaßt werden. Etwas anderes aber iſt es, wenn wir Urſache und Wirkung mit einander zu einem Verhältniß verknüpfen, denn da werden Thätigkeiten verſchiedener Dinge mit einander verbunden, und es kann nun die Frage nicht ausbleiben, was ſie mit einander in Verbindung ſetze.

Es handelt ſich hier um die Verbindung verſchiedener Dinge unter einander, welche in ihren Lebensthätigkeiten hervortritt, nicht um die Erkenntniß der Verbindung dieſer Lebensthätigkeiten. Zwar hat man auch die Schwierigkeit dieſer Erkenntniß groß gefunden, weil wir nur das Nebeneinanderſein oder die Nacheinanderfolge der Erſcheinungen wahrnähmen, aber nicht das nothwendige Band unter ihnen; allein dies beruht nur darauf, daß man überhaupt eine falſche Vorſtellung von der urſachlichen Verbindung hatte, als wenn nämlich die Erſcheinungen in einer ſolchen Verbindung unter einander ſtänden, nicht aber die überſinnlichen Thätigkeiten. Freilich wird auch dieſe Erkenntniß alle die Schwierigkeiten mit ſich führen, welche überhaupt die Erkenntniß des Überſinnlichen hat; aber wir werden es doch nicht unmöglich finden einzuſehen, daß zwei überſinnliche Thätigkeiten von der Art ſind, daß eine ohne die andere nicht gedacht werden kann oder daß beide nothwendig mit einander verbunden gedacht werden müſſen. Dies findet in allen den Fällen ſtatt, in welchen in der einen Thätigkeit ein Leiden und ein Thun ausgedrückt iſt, welche ihr entſprechendes Thun und Leiden in der andern Thätigkeit findet. Denn Leiden und Thun haben wir in jeder Lebensthätigkeit zuſammenzuſetzen, weil in einer jeden eine Entwicklung des Vermögens iſt, aber

auch eine Beſchränkung derſelben. Wo ein ſolches Verhältniß der Thätigkeiten ſich herausſtellt, da kann der Verſtand die Beſtimmung derſelben mit einander verbunden zu werden nicht überſehen, und er ſchließt deshalb die eine Thätigkeit an die andere an und betrachtet beide als in Wechſelwirkung unter einander ſtehend. So würden wir uns z. B. die Thätigkeiten des Lehrens und des Lernens zu denken haben, indem das Lehren das Lernen beſtimmt durch ſein Thun und dieſes gegen jenes ſich leidend verhält, aber auch das Lehren wieder gegen das Thun des Lernens leidend ſich verhält und der lernenden Thätigkeit ſich anpaſſen muß. Es mag nun freilich ſeine Schwierigkeiten haben in dem beſtimmten Fall die Thätigkeiten rein in ſolcher Bezüglichkeit zu einander ſich zu denken, aber im Allgemeinen wird dies Verfahren des Verſtandes bei der Erkenntniß der urſachlichen Verbindung doch keinem Zweifel unterworfen ſein. Ein anderes jedoch iſt es zu zeigen, warum wir zwei Thätigkeiten in urſachlicher Verbindung denken ſollen, ein anderes den Grund zu finden, weswegen die Thätigkeiten verſchiedener Dinge in einer ſolchen wechſelſeitigen Abhängigkeit unter einander ſtehen.

Das Band, welches die Thätigkeiten der Dinge und dadurch die Dinge ſelbſt urſachlich mit einander verbindet, iſt ein nothwendiges. Die Dinge können ſich ihm nicht willkürlich entziehen; es zwingt ſie in Leiden und Thun zu einander; es herrſcht über ſie, daß ſie das nothwendige Leiden in ſich zulaſſen müſſen, daß ſie das nothwendige Thun nicht unterlaſſen können. Was kann nun eine ſolche Gewalt über ſie ausüben? Vielleicht möchte jemand meinen, durch ihr bloßes Zuſammenſein würden ſie gezwungen auf einander einzuwirken und die Einwirkungen anderer Dinge auch wieder zu erdulden. Allein ſelbſt denen, welche die Dinge als Körper ſich zu denken gewohnt ſind, die in einem Raume neben einander ſich beſchränken, würde die Frage vorliegen, was denn die Dinge in einen Raum zuſammenführe und in einer ſolchen wechſelſeitigen Beſchränkung zu bleiben nöthige.

Etwa andere umgebende Körper? So würde ſich nun die Frage erneuen, wodurch dieſe in dieſen beſtimmten Raum geführt würden, und in das Unendliche ſich fortſetzen, wenn auch deren räumliches Vorkommen auf den Zwang anderer umgebenden Körper zurückgeführt werden ſollte. Oder ſollen wir etwa annehmen, daß irgend ein Letztes, alle Körper Umſchließendes, ſei es der Himmel oder der Raum, die gewaltige Kraft beſäße alle Dinge in ihrer nothwendigen Berührung unter einander zu erhalten? Von ſolchen Vorſtellungen, phantaſtiſch wie ſie ſind, wird niemand geſtört werden, welcher die räumliche Erſcheinung der Dinge nur als eine Folge des Ineinanderwirkens derſelben erkannt hat und daher auch weder dem Raum, noch irgend einem Räumlichen an ſich die Kraft zuſchreiben kann das Zuſammenſein der Dinge zu begründen. Vielmehr muß das räumliche Zuſammenſein ſelbſt aus einem Grunde abgeleitet werden, welcher die einzelnen Dinge nöthigt in ihren Thätigkeiten ſich wechſelſeitig zu bedingen und welcher dadurch das Ineinanderſcheinen der Thätigkeiten und die ſinnliche Vorſtellung räumlicher ſo wie zeitlicher Erſcheinung vermittelt.

Von der Gewalt, welche wir hier anzuerkennen haben, wird nun zunächſt feſtzuſetzen ſein, daß ſie weder in dem einen, noch in dem andern Dinge liegen könne, welche in Wechſelwirkung ihrer Thätigkeiten ſtehen, denn ſie zwingt eben beide zuſammen und verhindert ſie auseinanderzutreten, ſie muß daher über beiden ſtehen. Ebenſo wenig wird ſie aber auch in der Kraft irgend eines andern einzelnen Dinges geſucht werden dürfen, als welches doch nur durch die Wechſelwirkung ſeiner Thätigkeiten mit jenen zweien in Verbindung treten könnte und bei welchem alſo dieſelbe Frage ſich erneuen würde, durch welches Band es mit jenen in nothwendigen Zuſammenhang geſetzt werde. Daher bleibt uns nichts anderes übrig, als jene Gewalt einer allgemeinen Kraft zuzuſchreiben, welche eben deswegen über den einzelnen Dingen ſteht, weil ſie eine allgemeine Kraft iſt. So wie

die Reihe der Thätigkeiten eines Dinges in ihren einzelnen Gründen und Folgen zuſammengehalten wird durch die allgemeinere Kraft dieſes Dinges, ſo wird der größere Kreis der Thätigkeiten, welche mehrern Dingen angehörig urſachlich unter einander verbunden ſind, durch eine noch allgemeinere Kraft zuſammengehalten, welche mehrere Dinge mit einander zu einer Einheit verbindet. Das Verbindende kann immer nur ein Allgemeineres ſein in ſeinem Verhältniſſe zu den einzelnen Momenten, welche unter einander verbunden werden. Es würde daher gar keine wahre Verbindung geben, wenn es nicht ein wahres Allgemeines gäbe.

Es iſt eine ſehr allgemein verbreitete Meinung, ja man kann wohl ſagen, dieſe Meinung iſt herrſchend, daß jede Allgemeinheit der Gedanken nur in unſerer Vorſtellung oder unſerem Denken ſich bilde, aber nichts Gegenſtändliches, welches demſelben entſpräche, nachgewieſen werden könne. Sie iſt in der Anſicht gegründet, daß alle allgemeine Begriffe nur Ähnlichkeiten uns darſtellen, welche in der Erſcheinung oder in dem Weſen der Dinge gefunden würden, welches Finden denn natürlich nur in den Findenden und für die Findenden vorhanden iſt, das Sein der Dinge aber gar nicht berührt. Denn daß ich einem Andern ähnlich bin, wenn ſonſt kein anderes Verhältniß zwiſchen uns beſteht, das kann uns beiden in der That ganz gleichgültig ſein. Es fragt ſich aber ſelbſt bei den Ähnlichkeiten, welche wir in der Erſcheinung der Arten und der Gattungen finden, ob ſie nicht in einem tiefern Grunde beruhen, ſondern nur aus Zufall hervorgehen; wenn nun gegen das Letztere das regelmäßige Vorkommen dieſer Ähnlichkeiten ſprechen ſollte, ſo muß man weiter nach der allgemeinen Kraft forſchen, welche in allen den Individuen derſelben Art oder Gattung die ähnlichen Erſcheinungen hervorbringt, und damit würde denn ſchon die gegenſtändliche Wahrheit eines Allgemeinen nachgewieſen ſein. Allein möglich bleibt es immer, daß jene Ähnlichkeiten keinen weitern Grund haben als den Zufall,

welcher an die nothwendige Weiſe aller geſchaffenen Weſen ſich anſchließt, indem dieſe von ihrem Geſetztſein aus durch alle Grade der Entwicklung hindurchgehend ſich in ähnlicher Weiſe entwickeln müſſen und es ſich alsdann trifft, daß die Einen ihrem Grade nach einander näher, Andere aber entfernter ſtehen. Daher wollen wir hierauf weniger bauen, als auf die Nothwendigkeit der urſachlichen Verbindung, welche ein wirkliches Verhältniß unter den einzelnen Dingen vorausſetzt, ein Verhältniß, von welchem wir behaupten müſſen, daß es nur unter der Vorausſetzung der gegenſtändlichen Wahrheit des Allgemeinen gedacht werden könnte.

Eine ſolche Wahrheit des Allgemeinen wird von allen anerkannt, welche die Einheit der Welt zugeben. Manche haben dieſe zwar wohl gedacht wie ein Behältniß, in welchem alle Dinge zuſammen eingeſperrt nur kümmerlich an einander ſich abreibend ihre Bewegung hätten. Damit wäre uns aber wenig geholfen gegen jene alte Phantaſie, daß alles vom Himmel zuſammengehalten und umſchloſſen werde. Wenn man dieſer phantaſtiſchen Vorſtellung von einem räumlichen Zuſammengezwängtſein der Dinge nicht Raum geben will, auch nicht bloß beabſichtigt ein leeres Wort an die Stelle einer Erklärung zu ſetzen, ſo läßt ſich nur unter zwei Vorausſetzungen von einer Einheit der Welt ſprechen. Entweder muß man ſagen, die Welt habe dadurch ihre Einheit, daß durch alle die Weſen, welche ihr angehören, eine ihr eigene zuſammenhaltende Kraft hindurchgehe, oder man muß behaupten, ihre Einheit liege nur im Begriffe Gottes von ihr, nach welchem er alle Dinge zu einem Zuſammenhange ihrer Entwicklungen beſtimmt hätte und fortwährend zuſammenhielte. Dieſe letztere Annahme jedoch würde von der erſtern nicht befreien, weil der Begriff Gottes von der einen Welt, ſchöpferiſch wie er iſt, nichts anderes hervorbringen könnte, als die Welt als ein einiges Weſen, als eine Kraft, die alles zuſammenhielte. Die Einheit des

Begriffes Gottes von der Welt behaupten heißt daher nichts anderes, als die Einheit der Welt in ihrer eigenen Kraft behaupten. Geht nun die Lehre von der Einheit der Welt auf dieſe erſte Annahme zurück, ſo iſt damit in der That daſſelbe geſetzt, was wir behauptet haben, daß eine allgemeine Kraft die Kräfte der beſondern Dinge umfaſſe und zuſammenhalte, ſie nöthigend unter einander in Wechſelwirkung ſtehend zu leben und ſich zu entwickeln. Dieſer allgemeinen Kraft der Welt würden wir doch Wahrheit zugeſtehen müſſen, und es wäre nicht bloß das Sein der einzelnen Dinge anzuerkennen, ſondern auch das Sein des Allgemeinen außer unſerem Verſtande.

Wollte man noch einen Unterſchied machen zwiſchen dem, was wir behaupten, und was die Lehre von der Einheit der Welt, ſo würde es nur darin beſtehen, daß wir es unentſchieden gelaſſen haben, ob das Allgemeine, welches die beſondern Dinge zuſammenhält, unmittelbar das Allgemeinſte, die Einheit aller Dinge ſei, oder ob nicht noch mittlere Stufen des Allgemeinern zwiſchen den einzelnen Dingen und der Geſammtheit der Schöpfung anzunehmen wären zur Vermittlung des niedern Daſeins mit dem höchſten. Das Letztere würde uns nothwendig ſein, wenn wir anzuerkennen hätten, daß einige Dinge in einer nähern und nothwendigern Wechſelwirkung unter einander ſtänden, als andere, ſo daß dieſelbe nicht bloß aus zufälligen Umſtänden abgeleitet werden könnte, ſondern in ihrem Weſen begründet wäre; denn alsdann würden wir wohl behaupten müſſen, daß für ſie auch ein beſonderes Band der Einigung ſtattfände, ein beſonderes im ſeinem Verhältniſſe zu der Geſammtheit der Dinge, jedoch ein allgemeines in Beziehung auf die einzelnen Dinge, welche es umfaßte, und alſo in der Mitte ſtehend zwiſchen den einzelnen Dingen und dem Allgemeinen ſchlechthin. Dafür möchten mancherlei Thatſachen der Erfahrung zu ſprechen ſcheinen, von welchen uns nichts näher liegt, als die innige Verbindung, in welcher wir die Men-

ſchen, die Dinge unſerer Art, durch die ganze geſchichtliche Entwicklung hindurch ſich bewegen ſehen. Dafür würde auch angeführt werden können, daß unſer Verfahren in der Begriffserklärung uns nur allmälig von den einzelnen Dingen zu dem Allgemeinſten emporführt, von den Arten zu den Gattungen und höhern Gattungen bis zu der Einheit der Welt hinan, wobei immer vorausgeſetzt zu werden ſcheint, daß in ſolchen Erklärungen das weſentliche Zuſammengehören der Dinge in verſchiedenen Graden der Gemeinſchaft ausgedrückt werden ſollte. Wenn wir jedoch die nicht unerheblichen Einwendungen bedenken, welche erhoben werden können gegen die Richtigkeit unſerer Eintheilungen der Dinge, und wie nach dem ſchon zuvor Bemerkten gar zu große Gefahr iſt, daß wir Gradunterſchiede in der Entwicklung des Daſeins mit weſentlichen Unterſchieden verwechſeln möchten: ſo wollen wir es nur offen eingeſtehen, daß es uns nicht eben unerwünſcht iſt, daß die beſchränkte Natur unſerer Unterſuchung es verſtattet über dieſen Punkt ohne Entſcheidung hinwegzugehen. Es genügt uns feſtgeſetzt zu haben, daß die Wechſelwirkung der Dinge unter einander die Wahrheit eines Allgemeinen vorausſetzt, welches die Kraft hat von einander abgeſonderte, für ſich beſtehende Dinge zu einem Ineinandergreifen ihrer Thätigkeiten zu beſtimmen.

Aber nun entſteht die Frage, wie dieſes Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern zu faſſen ſei. Daß ein Einfluß des Allgemeinen auf das Beſondere anzunehmen ſei, geht aus dem Vorigen unleugbar hervor, aber wie weit dieſer Einfluß reiche, das iſt genauer zu beſtimmen. Man könnte annehmen, daß in allen den Punkten, in welchen das Beſondere vom Allgemeinen durch ſeine Unterſchiede ſich abſondert, es unabhängig von dieſem wäre, weil ja alle Beſonderheiten durch den Begriff des Allgemeinen nicht beſtimmt würden. Doch ſchon unſere Verfahrungsweiſe bei der Ableitung des Beſondern aus dem Allgemeinen würde uns eines Beſſern überführen können, denn wir ſuchen dabei die

Eintheilungsgründe des Beſondern im Allgemeinen und ſetzen alſo voraus, daß jenes auch in ſeinen Unterſchieden von dieſem beſtimmt werde. Allein dem Gange unſerer Unterſuchung liegt ein anderer Beweis noch näher. Denn wenn wir die Wechſelwirkung in der Welt nur daraus ableiten können, daß die einzelnen Dinge durch die Gewalt des Allgemeinen mit einander verbunden ſich genöthigt finden in allen ihren Thätigkeiten ſich gegenſeitig zu beſtimmen, ſo müſſen wir auch eingeſtehen, daß die Gewalt des Allgemeinen über alle Thätigkeiten, über das ganze Leben der Dinge ſich erſtrecke, und da nun ihr wirkliches Weſen in ihrem Leben ſich bildet, ſo kann auch nichts den einzelnen Dingen Angehöriges der herrſchenden Kraft des Allgemeinen ſich entziehen. Das Allgemeine iſt auch wirklich nur dadurch ein Wahres und eine lebendige Kraft, daß es das Leben des Beſondern hervorbringt und in demſelben ſich verwirklicht. Setzen wir z. B. die ganze menſchliche Art als eine ſolche allgemeine Einheit, ſo werden wir deren Wahrheit nur in dem Leben der einzelnen Menſchen, wie es als eine Geſammtheit in ihrer Geſchichte ſich darſtellt, erkennen können, und da werden wir denn auch wohl ſagen müſſen, daß die Thätigkeiten und Lebensentwicklungen der einzelnen Menſchen in allen weſentlichen Punkten abhängig ſind von der Entwicklung des Ganzen und keiner ſich ablöſen kann von der Entwicklungsſtufe, auf welcher das Leben der ganzen Menſchheit ſteht, von dem Sinne oder dem Geiſte, der durch die Windungen der Geſchichte hindurchgeht und wie einzelne Menſchen, ſo ganze Völker bewegt. Und daſſelbe ergiebt ſich auch, wenn man allein der Allgemeinheit der ganzen Welt gegenſtändliche Wahrheit zugeſtehen will. Man wird anerkennen müſſen, daß unter dieſer Vorausſetzung die Welt ein Leben und eine Geſchichte hat und daß alsdann auch die einzelnen Dinge in ihrem Leben und in ihrer Geſchichte von dem Gange der ganzen Weltentwicklung abhängig ſind. Mögen wir daher auch ſagen, daß die einzelnen Dinge in ſich ſelbſt Thätigkei-

ten und ſelbſtändiges Leben haben, ſo können ſie doch in keinem Momente ihres Daſeins dem Allgemeinen ſich entziehen, welches ihr Weſen beſtimmt und aus welchem ſie die Fülle ihrer Entwicklung ſchöpfen müſſen.

So ſehen wir uns denn genöthigt, wenn wir die einzelnen Thätigkeiten der Dinge als Gründe der Erſcheinung betrachten, ſie nicht im Einzelnen als ſolche aufzufaſſen, ſondern nur der Zuſammenhang der einen Thätigkeit mit andern Thätigkeiten giebt uns den geſuchten Aufſchluß über ihr Vorhandenſein, und es iſt zwar ein Anfang für die Erklärung der Erſcheinungen, wenn wir die einzelne Thätigkeit, welche in der einzelnen Erſcheinung ſich offenbart, unterſcheiden lernen, aber dieſer Anfang deutet nur auf eine Reihe weiter fortſchreitender Erklärungen hin, welche das Unterſchiedene wieder in mannigfaltigen Verhältniſſen mit andern Einzelheiten zu einem Allgemeinen verbinden. Die jetzt eingetretene Thätigkeit des einzelnen Dinges ſetzt andere frühere Thätigkeiten voraus, aus welchen ſie hervorgegangen und zu denen ſie ſich wie die Folge zu ihren Gründen verhält. Es iſt eine ſtetige Reihe der Lebensacte, und der einzelne Lebensact kann nur als ein Glied derſelben begriffen werden. Aber hierin haben wir nur das einfachſte der Verhältniſſe zu erblicken, welche zur Erklärung der Erſcheinungen nothwendig ſind. Die Vermiſchung der Thätigkeiten verſchiedener Dinge, aus welcher die Erſcheinung beſteht, ſetzt ein Ineinandergreifen der Thätigkeiten verſchiedener Dinge voraus, und es entfaltet ſich uns hierdurch ein Reichthum von Beziehungen unter den Dingen, welche in den urſachlichen Verhältniſſen ihrer Thätigkeiten ſich darſtellen. Allein dieſe urſachlichen Verhältniſſe ſetzen alsdann noch weiter ein gemeinſchaftliches Leben der Dinge voraus, ein allgemeines Leben, in welchem eine allgemeine Kraft ſich darſtellt, und ſo tritt das Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern zu der Erklärung der Erſcheinungen hinzu. Alle dieſe Verhältniſſe wollen genau erforſcht ſein, wenn wir eine reine Erklärung

irgend einer Erſcheinung gewinnen ſollen. Setzen wir voraus, daß Dinge, denen von Natur ein beſtimmtes Vermögen beiwohnt, in einem beſtimmten Grade der Entwicklung ſtehend durch die allgemeine Kraft, welche alles zuſammenhält, unter einander wirkſam zu ſein gezwungen werden, ſo glauben wir hieraus die beſtimmte Art ihrer Erſcheinungen hinlänglich erklären zu können. Die Verhältniſſe ihrer Gegenwart zu ihrer Vergangenheit, ihrer Urſachen zu ihren Wirkungen, endlich des allgemeinen Zuſammenhangs zu den beſondern Dingen, welche in ihm ſtehen, ſcheinen alles mit Nothwendigkeit herbeizuführen. Dahin alſo ſind wir durch unſere Unterſuchungen getrieben worden die Wahrheit ſolcher Verhältniſſe anzuerkennen, welche die einzelnen Elemente der Erſcheinung nothwendig mit einander verbinden, und aus ihnen die Nothwendigkeit aller dieſer Elemente abzuleiten. Nicht allein die Erſcheinung, ſondern auch die Elemente der Erſcheinung, die Thätigkeiten der Dinge, mithin ihr Leben und ihr Weſen erſcheinen uns als etwas Nothwendiges, was aus ihren Verhältniſſen heraus ſich bildet und von dieſen durchaus abhängig iſt.

Aber eben dies muß uns zu weiterer Unterſuchung auffordern. Denn ſollen wir ſagen, daß die Dinge von ihren Verhältniſſen, nicht daß die Verhältniſſe von den Dingen abhängig ſind? Es ſcheint ja die Wahrheit der Verhältniſſe doch allein aus der Wahrheit der Dinge hervorzugehen und ein jedes Verhältniß verſchwinden zu müſſen, wenn es nicht von den Dingen geſetzt würde, welche es bilden. Und ſollten wir nicht hiernach zu ſagen haben, daß den Dingen eine höhere Wahrheit zukomme, als ihren Verhältniſſen?

V. Natur und Vernunft in der Welt und Gott.

Oft iſt behauptet und faſt ebenſo oft iſt darüber geklagt worden, daß wir, die einzelnen Menſchen, oder die einzelnen Dinge überhaupt über die Verhältniſſe ſo gar nichts vermöchten. Zuerſt in die Welt gekommen durch die Gewalt der erzeugenden Umſtände empfingen wir eine beſtimmte Anlage und Richtung unſerer Natur, und dieſe erſten Zuſtände würden nachher der Keim aller unſerer ſpätern Entwicklungen; dieſe ergäben ſich nur als Folgen jenes erſten Grundes. Alsdann wirkten wieder die erſten Reize, welche die äußern Umgebungen auf uns ausübten, ſo mächtig auf uns ein und Einflüſſe theils der äußern Natur, theils der erziehenden Menſchen und unſerer Genoſſen gewännen eine ſolche Macht über das ſchwache Gemüth der erſten Jugend, daß allmälig auf ſolche Weiſe gebildet der erzogene Menſch nur in einer Laufbahn ſich bewegen könne, die von vorgefundenen Verhältniſſen genau vorgeſchrieben werde. Blicke man hierbei nun noch auf den allgemeinen Zug der Geſchichte, welcher ganze Geſchlechter und Völker mit ſich fortreiße und die ihm nothwendigen Werkzeuge ſich zu bilden und zu beherrſchen wiſſe, ſo werde man immer mehr gewahr werden, daß der einzelne Menſch nur ein Erzeugniß zwingender Verhältniſſe ſei und nur als ein Zuſchauer der in ihm wirkſamen Nothwendigkeit betrachtet werden könne, welche Gute und Böſe mache, ſo wie es die Verhältniſſe erheiſchen möchten zu ihrem Werke. Dieſer Anſicht verwandelt ſich alles in eine Reihe nothwendiger Erfolge; ihr zufolge würde alles nur Natur ſein, wenn man anders mit Recht das Nothwendige Natur nennt; alles Freie dagegen, welches den eigentlichen Charakter der Vernunft bildet, würde nach dieſer Anſicht verſchwinden; denn nach den Sätzen, welche wir ſo eben betrachtet haben, würde eine ſolche Freiheit der Ver-

nunft, welche ſich ſelbſt ihr Leben und ihr Weſen ſetzt, gar nicht ſtattfinden können.

Die Anſicht, welche wir hier vor uns haben, löſt alles in Verhältniſſe auf, und wenn wir zurückblicken auf die vorigen Unterſuchungen, ſo werden wir freilich nicht leugnen können, daß ein großer Theil unſeres verſtändigen Denkens nur auf die Erkenntniß von Verhältniſſen hinausläuft; es wird nur in Frage geſtellt werden können, ob das verſtändige Denken etwas anderes beabſichtige, als Verhältniſſe zu erkennen. Um der vielbewegten Frage über den Gegenſatz zwiſchen Nothwendigkeit und Freiheit auf den Grund zu kommen, wird man dieſe Seite des verſtändigen Denkens zu erſchöpfen haben.

Unter den materiellen Gründen, welche für den unbeſchränkten Skepticismus angeführt werden, möchte wohl keiner eine größere Kraft haben, als der, welcher davon hergenommen wird, daß wir nur Verhältnißmäßiges zu erkennen vermöchten. Wenn etwas von der Wahrheit auf den erſten Anblick uns klar iſt, ſo dürfte es dies ſein, daß ſie etwas an und für ſich ſchlechthin Gültiges bedeuten muß; wenn daher in unſern Gedanken alles in Verhältniſſe ſich auflöſt, ſo müſſen wir daraus ſchließen, daß alle unſere Gedanken die Wahrheit nicht treffen. Nun ſcheint es zwar, als ſetzten wir viele Gedanken, welche etwas ſchlechthin Wahres uns bezeichnen ſollten, indem wir nämlich Dinge denken und einem jeden von ihnen ein Weſen zuſchreiben, welches ihm ohne alle Rückſicht auf ſeine Verhältniſſe zukomme; allein fragen wir weiter nach, was das Ding bedeute und was ſein Weſen ſei, ſo wiſſen wir wieder nur Verhältniſſe zur Beſtimmung ſeines Gedankens anzugeben. Denn die Begriffserklärung, welche das Weſen des Dinges beſtimmen ſoll, zerfällt uns in die Angabe des Allgemeinen, der Art oder der Gattung, welcher das Ding angehört, und des charakteriſtiſchen Unterſchiedes und ſtellt ſich alſo in einem Verhältniſſe dieſer beiden zu einander dar; beide Beſtandtheile aber laſſen ſich auch

wieder in Verhältniſſe auflöſen. Denn was zuerſt das Allgemeine betrifft, wenn wir auch von der Anſicht der Nominaliſten abſehen, daß die allgemeinen Begriffe der Arten und Gattungen nur Ähnlichkeiten der Dinge unter einander bezeichnen, ſo ergiebt ſich doch auch in unſerer Weiſe ihre Bedeutung aufzufaſſen nichts weiter, als daß darin das Verhältniß des Zuſammenhangs ausgedrückt ſei, in welchem größere Kreiſe des Seins durch allgemeinere Kräfte zuſammengehalten werden. Sehen wir aber alsdann auf den charakteriſtiſchen Unterſchied, ſo iſt es augenſcheinlich, daß er nur die Verſchiedenheit bemerkt, durch welche der Begriff des einen Dinges von andern ähnlichen Begriffen ſich abſondert, und alſo das Verhältniß der Unähnlichkeit zwiſchen den verſchiedenen Begriffen hervorhebt. Es durfte wohl nicht ohne Grund die Frage erhoben werden, ob nicht dieſe Weiſe der Begriffsbeſtimmungen nur eine weitläufigere Rede ſei, in welcher man Vergleichungen anſtelle zwiſchen dem einen und dem andern Dinge und anſtatt zu ſagen, was das Wahre der Dinge an und für ſich ſei, unweſentliche Verhältniſſe der Dinge zu Markte bringe.

Forſcht man aber weiter den Urtheilen nach, in welchen uns das Leben und dadurch auch das Weſen der Dinge zur Erkenntniß kommen ſoll, ſo möchte auch hierbei etwas Ähnliches ſich ergeben, daß alle dieſe Erkenntniß auf Verhältniſſe hinauslaufe, wie es denn auch niemand anders erwarten wird, welcher die genaue Verbindung zwiſchen Leben und Weſen im Auge hat. Das wirkliche Weſen eines jeden Dinges iſt nach unſern frühern Sätzen eins und daſſelbe mit dem Inhalte der Thätigkeiten, in welchen es ſich verwirklicht hat. Wenn wir aber die Thätigkeiten des einen mit den Thätigkeiten des andern Dinges vergleichen, ſo haben wir auch nach frühern Bemerkungen anzuerkennen, daß der Inhalt der Thätigkeit, welche dem einen Dinge zugeſchrieben wird, deswegen dem andern Dinge nicht fehlen muß, vielmehr denſelben Inhalt des Gedankens, welchen ich denke,

kann auch der Andere denken. Hiernach ſtellen ſich uns die Dinge als gleichartig dar dem Inhalte ihres überſinnlichen Lebens und Weſens nach. Dieſe Gleichartigkeit wird nun zwar, ſolange wir bei dem wirklichen Weſen der Dinge ſtehen bleiben, ihre Grenzen haben, indem es keineswegs nothwendig, ja kaum denkbar iſt, daß irgend eine Entwicklungsſtufe in dem Leben der Dinge eintrete, auf welcher in allen oder auch nur in einigen Dingen dieſelben Thätigkeiten zur Wirklichkeit gekommen ſein ſollten; erweitern wir aber unſern Blick über die Wirklichkeit hinaus zum Gedanken des tranſcendentalen Weſens, ſo verſchwinden auch mit den Grenzen der Wirklichkeit zugleich die Grenzen der Gleichartigkeit und alle Verſchiedenheit der Dinge löſt ſich in völlige Einerleiheit derſelben ihrem Inhalte nach auf. Denn wir haben ſetzen müſſen, daß die Vollkommenheit der Schöpfung Gottes nur unter der Bedingung gedacht werden könne, daß er nicht allein in das Ganze derſelben, ſondern auch in alle ihre Beſonderheiten die Vollkommenheit ſeines Weſens lege oder einem jeden geſchaffenen Weſen ein vollkommenes Vermögen verleihe. Und wenn nun das Leben der Dinge nichts anderes iſt, als die Entwicklung ihres Vermögens, ſo wird auch in allen Dingen die Vollkommenheit des Weſens allmälig zur Wirklichkeit kommen müſſen und alle Weſen werden vollkommen entwickelt auch dieſelbe Vollkommenheit beſitzen. Sollte nun bei dieſer Gleichheit aller Weſen noch eine Verſchiedenheit derſelben übrig bleiben, ſo würde ſie nicht in dem Inhalte, ſondern nur in der Form ihres Lebens zu ſuchen ſein, d. h. darin, daß verſchiedene Weſen in einer verſchiedenen Reihe ihrer Lebensentwicklungen zu ihrer Vollkommenheit gelangten, und es würde alſo der Unterſchied der Dinge nur auf das Verhältniß hinauslaufen, in welchem bei dem einen anders, als bei dem andern, die verſchiedenen Elemente der Entwicklung zu einander in ihrer Aufeinanderfolge ſtehen. Da wir nun aber doch dieſe Verſchiedenheit nicht für zufällig halten könnten, ſo würden wir

einen Grund derſelben zu ſuchen haben. Man könnte ihn finden entweder in den verſchiedenen Anlagen der Dinge oder in ihren verſchiedenen Verhältniſſen zu einander. Auf die verſchiedenen Anlagen jedoch würde er nur inſofern zurückgeführt werden können, als dabei vorausgeſetzt würde, daß durch dieſelben nicht allein das geſammte Vermögen der Dinge, ſondern auch die Folge in der Entwicklung ihrer Thätigkeiten beſtimmt wäre. Allein auch bei dieſer Vorausſetzung würde die Frage übrig bleiben, warum dem einen Dinge die eine, dem andern aber eine andere Folge in der Entwicklung ſeines Lebens vorgeſchrieben ſein ſollte, und zur Beantwortung dieſer Frage würde nichts anderes ausreichen, als anzunehmen, daß es ſo angeordnet ſei, damit die verſchiedenen Dinge in ihren Entwicklungen zu einander paſſend und wechſelſeitig in einander eingreifend einen gemeinſamen Proceß des Lebens hätten. Dies aber würde auf die andere Annahme zurückkommen, daß in den verſchiedenen Verhältniſſen der Dinge zu einander der Grund ihrer verſchiedenen Entwicklung liege. Hiermit finden wir uns alſo wieder auf das urſachliche Verhältniß zurückgewieſen, in welchem die Thätigkeiten der Dinge zu einander ſtehen. Wenn nachgewieſen werden ſoll, warum das eine Ding eine andere Reihe ſeiner Lebensacte und ein anderes wirkliches Weſen als das andere hat, ſo wird der Grund davon in den Verhältniſſen zu ſuchen ſein, in welchen es zu ſeinen Umgebungen ſteht, und die ganze Eigenthümlichkeit ſeines Unterſchiedes von andern wird ſich in eine Wirkung der Verhältniſſe auflöſen laſſen. Damit haben wir nun in der That einen vollſtändigen Kreislauf vollendet, und was uns zuvor als eine eigene Art und Weiſe der Dinge und als ihr ſelbſtändiges Weſen erſchien, das ergiebt ſich nun als Erzeugniß des Zuſammenhan s, in welchem die Dinge unter einander ſtehen, und die Reihe der Lebensthätigkeiten, welche wir den Dingen zueignen wollten, ſtellt ſich auch nur als eine Reihe von Wirkungen dar, welche aus dem allgemeinen Zuſammenhange

der Dinge in der Welt, nothwendig hervorgehen und wahrhaft nichts anderes zur Anſchauung bringen, als dieſen nothwendigen Zuſammenhang der Verhältniſſe.

Dieſe Anſicht der Dinge ſtimmt alſo mit der Meinung überein, daß alles in der Welt nothwendig und Natur ſei, und mit ihr würde die Lehre, daß es Freiheit und Vernunft in der Welt gebe, nur unter der Bedingung vereinigt werden können, daß unter der Freiheit eine Art der Nothwendigkeit und unter der Vernunft eine Art der Natur verſtanden werden dürfte. Um nun hierüber zu einiger Sicherheit in der Unterſuchung zu kommen, muß man vor allen Dingen über den Sprachgebrauch ſich vereinigt haben. Es ſcheint das Wort nothwendig in einer doppelten Bedeutung genommen zu werden, denn man pflegt vom Nothwendigen nicht allein im Gegenſatze gegen das Freie, ſondern auch im Gegenſatze gegen das Zufällige zu ſprechen, was hiervon ein ſicherer Beweis ſein würde, wenn man nicht etwa anzunehmen hätte, daß Freies und Zufälliges eins und daſſelbe wären. In der That ſcheinen Viele, welche um jeden Preis die Freiheit des Willens durchſetzen wollten, aus blinder Furcht vor dem bloßen Namen der Nothwendigkeit nahe daran geweſen zu ſein Freiheit und Zufälligkeit in gleicher Bedeutung zu nehmen. Denn wenn ſie Freiheit nur dem zugeſtehen wollten, was gar keinen beſtimmenden Grund hätte, ſo waren ſie damit entweder beim Begriff Gottes oder bei dem ſtrengen Begriff des Zufälligen angelangt, eines Zufälligen freilich, wie es in dieſer Welt nicht gefunden wird, wo der Verſtand den Grund aller Dinge zu ſuchen hat. Wenn wir nun hiermit einen gar zu ſtrengen Begriff des Freien abgewieſen haben, ſo müſſen wir uns dagegen auch hüten nicht in den umgekehrten Fehler zu verfallen, und alles frei zu nennen, was nicht von allen Seiten eingezwängt unter jeder Art der Nöthigung ſteht. So nennt man wohl das Waſſer frei, weil es frei gelaſſen worden von den Menſchen, aber nicht von andern Naturkräften, und einen Men-

ſchen nennt man frei, weil er eben keine Ketten trägt, obgleich er von Leidenſchaften und allerlei Rückſichten das Härteſte zu erdulden gezwungen wird, während dagegen ein Anderer ſelbſt den Menſchen in Ketten frei nennt, weil er ſeinen freien Willen habe. Jene Ausdrucksweiſe hat es nur mit einer verhältnißmäßigen Freiheit zu thun, welche wohl nirgends fehlen möchte; denn von irgend etwas iſt ja doch wohl jeder Gegenſtand des Denkens frei. Da aber, wo im eigentlichen und wahren Sinne des Wortes von Freiheit geſprochen wird, bezeichnet ſie nicht die Abweſenheit eines gewiſſen Zwanges, ſondern die Abweſenheit jedes Zwanges. Dieſen bringt Nothwendigkeit, Nothwendigkeit der Natur, wie wir zu ſagen pflegen, hervor, und was aus ihm hervorgeht, das iſt nicht die Thätigkeit deſſen, welcher gezwungen wird, ſondern die Thätigkeit deſſen, welcher zwingt und jenen nur zu ſeinem Werkzeuge gebraucht. Faſſen wir aber die Freiheit als die Abweſenheit der Naturnothwendigkeit, ſo wird niemand leugnen können, daß ſie mit dem Zufalle nicht zu vergleichen iſt; denn wenn das Zufällige etwas wirklich Vorhandenes bezeichnen ſoll, ſo iſt darunter das zu verſtehen, was irgend etwas aus irgend einem ihm fremden Grunde trifft, ein ihm unweſentliches Begegniß, während ganz im Gegentheil das Freie als etwas dem Gegenſtande weſentlich Angehöriges angeſehen werden muß. Nur da, werden wir ſagen müſſen, würde wahre Freiheit vorhanden ſein, wo allein in dem Freien ſelbſt der Grund ſeiner eigenen Wirklichkeit läge, und frei würde daher ein Weſen genannt werden dürfen, welches ſich ſelbſt beſtimmte, frei ein Leben, welches ſeine Gründe in ſich ſelbſt hätte, frei endlich eine That, welche den Grund ihrer Wirklichkeit in ſich ſelbſt trüge. Iſt es nun ſo beſchaffen mit dem Worte Nothwendigkeit, ſo werden wir wohl weder denen beiſtimmen können, welche geſagt haben, Nothwendigkeit und Freiheit wären nicht weſentlich von einander unterſchieden, noch auch denen, welche behauptet haben, Freiheit könne mit keiner Art der Noth-

wendigkeit beſtehen. Sicherer iſt es das, was nothwendig genannt wird, zu theilen, indem es theils das bedeutet, was dem Zufälligen oder Unweſentlichen entgegenſteht, was alſo einem Gegenſtande weſentlich inwohnt, wie denn in dieſem Sinne des Wortes von der freien That geſagt werden könnte, daß ſie nothwendig frei ſei, theils aber auch den Zwang der Verhältniſſe bezeichnet und ſo dem Freien ſich entgegenſetzt, welches dieſem Zwange der Verhältniſſe enthoben iſt.

Es muß hieraus klar ſein, daß die Freiheit auch nicht mit der innern Nothwendigkeit als gleichbedeutend geſetzt werden kann, denn in dem Innern eines Dinges ſelbſt können ſolche zwingende Verhältniſſe vorkommen. Es hat ſich namentlich die Anſicht geltend gemacht, daß die ſpätere That von der frühern abhängig ſei und aus ihrem Verhältniſſe zu dieſer hervorgehe; mit dieſer Abhängigkeit aber, müſſen wir behaupten, könne die Freiheit der That nicht beſtehen; es würde daraus ſich nur ergeben, daß die frühere That der Grund der ſpätern und die ſpätere That die nothwendige Folge der frühern wäre. Nur wenn man den Begriff des Innern ſo beſchränken wollte, daß er nur das zu bezeichnen beſtimmt wäre, was ſelbſt in dem einzelnſten Elemente der Entwicklung läge, würden wir eingeſtehen dürfen, daß die innere Nothwendigkeit die Freiheit einer That nicht aufhebe.

Faſſen wir nun aber den Begriff der Nothwendigkeit in ſeinem Gegenſatze gegen die Freiheit ſo auf, wie angegeben worden, daß er den Zwang der Verhältniſſe, den Einfluß, welchen die Verkettung des Einen mit dem Andern ausübt, uns darſtellen ſoll, ſo iſt es deutlich, wie die Lehre, welche alles als nothwendig anſieht und jede Freiheit leugnet, alles in Verhältniſſe auflöſt. Alles iſt nothwendig in dieſer der Freiheit entgegengeſetzten Nothwendigkeit, heißt nichts anderes, als alles hat ſeinen Grund in einem Andern oder wird beſtimmt durch ein Verhältniß, in welchem es zu einem Andern ſteht, wobei wohl zu verſtehen iſt, daß nicht etwa etwas in dem Einen durch das Andere beſtimmt wer-

den ſollte, während dieſes Eine ſelbſt auch etwas dazu beitrüge, daß es ſo beſtimmt würde, ſonſt würde es nicht alles in ihm beſtimmt, ſondern es ſelbſt beſtimmte auch etwas in ſich und wäre alſo hierin frei; ſondern eben das Ganze des Nothwendigen müßte durch das Andere beſtimmt werden. Von dieſem Andern aber würde auch daſſelbe geſagt werden müſſen; weil alles nothwendig ſein ſollte, ſo würde auch das Andere wieder in ſeinem Ganzen beſtimmt ſein durch ſeine Verhältniſſe zu einem Dritten u. ſ. w. fort, entweder in das Unendliche oder auch im Kreiſe herumgehend, indem wechſelsweiſe das Erſte das Zweite und das Zweite wieder das Erſte beſtimmte, genug alles würde aus dem Verhältniſſe hervorgehen, in welchem es wäre, und das Ganze würde eben nichts darſtellen als eine Verkettung von Verhältniſſen.

Sollte dieſer Anſicht noch etwas hinzugefügt werden, ſo würde es nur in einer weitern Auseinanderſetzung der Verhältniſſe beſtehen können, durch welche alles beſtimmt werden ſollte. Die Verhältniſſe aber ſind keine andern, als die ſchon früher entwickelten, des Grundes zu der Folge, der Urſache zur Wirkung, und des Allgemeinen zum Beſondern. Ein jedes dieſer drei Verhältniſſe würde das Seine beizutragen haben, um das Ganze der Verhältniſſe zu geſtalten. Zuerſt das Spätere würde ſich zum Theil ergeben aus dem Frühern und als Folge dieſes Grundes ſich darſtellen, dieſem Theile nach nichts anderes enthaltend, als was jenem Verhältniſſe entſprungen wäre. Alsdann ein anderer Theil des Spätern würde abgeleitet werden müſſen aus den Verhältniſſen, welche die äußern Urſachen zu ihrer jetzt hervorgetretenen Wirkung hätten, und ebenfalls nichts anderes ausdrücken, als dieſe Verhältniſſe. Davon aber würde noch zuletzt ein dritter Theil zu unterſcheiden ſein, welcher aus dem Verhältniſſe des Allgemeinen zum Beſondern ſtammte; das Allgemeine würde dem Beſondern ſeine beſtimmte Art und ſeinen beſtimmten Zuſammenhang mit den übrigen Dingen anweiſen, und auch hierin würde wieder nichts anderes aus-

gedrückt ſein, als das Verhältniß des Einzelnen zu dem ganzen Syſtem der Dinge. Alle drei Theile aber zuſammengenommen würden das Ganze der Entwicklung ausmachen und kein vierter Theil übrig bleiben, welcher etwa der Entwicklung ſelbſt als ihr eigen zugeſchrieben werden könnte. Damit würde alsdann ſich ergeben haben, daß eine jede Entwicklung nichts anderes ausdrückte, als ihre Verhältniſſe, und es eine Thorheit ſei eine andere Bedeutung derſelben zu ſuchen.

Dieſes Ergebniß jedoch, wer durchſchaut nicht, wie es in ſich unbefriedigend iſt? Wie möchte ein Verhältniß gedacht werden ohne etwas, was dieſem Verhältniſſe zum Grunde läge oder es bildete? Wenn die Verhältniſſe ihre Wahrheit haben ſollen, ſo müſſen wir auch eine Wahrheit der Dinge oder der Lebenselemente fordern, unter welchen dieſe Verhältniſſe ſtattfinden ſollen. Aber eben dieſe Wahrheit der Dinge und der Lebenselemente wird gänzlich aufgehoben, wenn man ſie allein zu Erzeugniſſen ihrer Beziehungen zu etwas Anderem macht, wenn man von ihnen behauptet, daß ſie nur Erfolge eines Zuſammentreffens von Umſtänden ſind. Es muß nothwendig in dieſer Anſicht ein Irrthum liegen, und man kann ihr höchſtens den Werth einer einſeitigen Betrachtungsweiſe zugeſtehen, welche dadurch zum Irrthum wird, daß ſie ausſchließlich ſich geltend machen will. Es wird nöthig ſein ihre Ergänzung in allen den drei Verhältniſſen zu ſuchen, welche wir unterſchieden haben.

Es würde leichter ſein hierüber ſich zu verſtändigen, wenn nicht ſo ſehr viele Fäden hier zuſammenträfen und für nicht gar zu ſcharfſichtige Augen einen Knäuel bildeten, der nicht leicht zu entwirren iſt. Es ſcheint uns daher auch gerathen, ehe wir die einzelnen Verhältniſſe vornehmen, noch einmal die ganze Maſſe der Vorurtheile zuſammenzufaſſen, welche der Anerkennung des Freien ſich entgegenſetzen. Wir müſſen uns hierbei die Erlaubniß ausbitten etwas von der Strenge unſerer Unterſcheidung zwiſchen Urſache und Grund

nachzulaſſen, weil, wie ſchon bemerkt, der gewöhnliche Ausdruck dieſen Unterſchied nicht zu beachten pflegt und nicht minder auch wohl das Verhältniß zwiſchen dem Allgemeinen und Beſondern mit dem urſachlichen Verhältniſſe verwechſelt. Da pflegt man denn wohl alles, was gegen die Möglichkeit der Freiheit geſagt werden kann, in den Satz zuſammenzuſaſſen, daß alles, was geſchieht, ſeine Urſache habe. Und was ſcheint ſich natürlicher zu ergeben, als aus dieſem Satze der andere Satz, daß alles, was geſchieht, nothwendig ſei? Alles nämlich in allen Stücken, weil ein jedes Stück des Geſchehens auch wieder ein Geſchehen ſein würde. Wo bleibt da nun irgend ein Raum für die Freiheit? Denn daß dieſe es nicht mit der unveränderlichen und ewigen Wahrheit, die allem Geſchehen enthoben iſt, zu thun haben könne, ſondern mit den veränderlichen Gründen der Erſcheinung, darf als zugegeben angeſehen werden. Alſo was werden wir thun? Werden wir uns ergeben in die allgemeine Nothwendigkeit aller Entwicklungen, oder werden wir jenem allgemein angenommenen Satze zu widerſprechen wagen? Wir werden dieſem wohl nicht zu widerſprechen wagen, aber ganz heimlich möchte ſich in uns der Zweifel regen, ob dieſer vielgebrauchte und von der allgemeinen Meinung laut verkündete Satz auch beſtimmt genug ſein dürfte, um zu irgend einem wiſſenſchaftlichen Gebrauch zu taugen. Zuerſt müſſen wir fragen, was man denn unter dem Geſchehen dieſes Satzes zu verſtehen habe. Das Geſchehen ſeinem Begriffe nach ſcheint ein völlig Leidendes, ein reines Product zu bezeichnen, und wenn wir an die Strenge dieſes Begriffes uns halten wollten, ſo würden wir ſagen müſſen, daß er allein auf die Erſcheinung anzuwenden wäre. Da würden wir uns denn auch nicht wundern dürfen, wenn wir durchaus keine Freiheit in dieſem Gebiete des Geſchehens finden könnten, denn daß die Erſcheinung nicht frei ſei, ſondern nur die überſinnlichen Thätigkeiten, verſteht ſich von ſelbſt. Aber wollten wir auch eingeſtehen, daß der Sinn unſerer Formel einen

etwas weitern Gebrauch des Wortes Geſchehen vorausſetze, ſo daß es nicht allein die Erſcheinung, ſondern auch die überſinnlichen Thätigkeiten, die Entwicklungen der Dinge umfaſſen ſollte: ſo würden wir doch ſchon dadurch, wenn auch nicht durch andere Zeichen darauf aufmerkſam gemacht werden, daß auch der Ausdruck Urſache in jener Formel in der weiteſten Bedeutung genommen werde. Denn im eigentlichen Sinne des Wortes, wie ſchon bemerkt, iſt die Erſcheinung nicht Wirkung einer Urſache, ſondern nur das Zuſammentreffen mehrerer Wirkungen, welche in einer Vorſtellung ſich mit einander vermiſchen, und was daher hier Urſache genannt wird, bezeichnet in der That weiter nichts, als in der allgemeinſten Bedeutung einen Erklärungsgrund. Daß ein ſolcher geſucht werden müſſe für alle Erſcheinungen nicht allein, ſondern auch für alle überſinnliche Thätigkeiten, iſt ſchon immer von uns anerkannt worden, und niemand, welcher die Freiheit überſinnlicher Thätigkeiten behaupten möchte, würde doch Anſtand zu nehmen haben auch zuzugeſtehen, daß ſelbſt die freien Thätigkeiten noch einer Erklärung bedürften, indem ſie ja auf das thätige Ding, auf ſeine Art und Weiſe und auf ſeinen Zuſammenhang mit der übrigen Welt zurückzuführen ſind. Bei einem ſo weiten Gebrauch des Wortes Urſache könnte es wohl ſogar jemandem einfallen zu behaupten, der Satz, alles, was geſchieht, habe ſeine Urſache, ſchließe die Möglichkeit nicht aus, daß etwas Geſchehendes ſeine Urſache in ſich ſelbſt habe; und was ſeine Urſache in ſich ſelbſt habe, das ſei eben das Freie; wenn wir nun aber auch im ſtrengen Sinne des Wortes eine Urſache ſeiner ſelbſt nicht zugeben können, ſo würden wir doch jenen laxen Gebrauch des Wortes vorausgeſetzt in der That in Verlegenheit ſein, was wir dieſer Behauptung entgegenſetzen ſollten. So zeigt ſich alſo wohl, daß der Gemeinplatz, von welchem wir ausgegangen ſind, eben nur die Natur der meiſten Gemeinplätze an ſich trägt, die Ungenauigkeit und Unbeſtimmtheit des Inhalts, welche ſie unfähig

macht ohne Weiteres in der Wiſſenſchaft angewendet zu werden, daß er aber gewiß nicht dazu gemacht iſt jede Freiheit im Geſchehen auszuſchließen. So wie er gewöhnlich im gemeinen Leben gebraucht wird, ſetzt er vielmehr voraus, daß die Urſache des Geſchehens in einem freien Entſchluſſe liegen könne, denkt aber weiter nicht darüber nach, ob der Entſchluß auch wieder als ein Geſchehen gedacht werden, oder unter welchen allgemeinen Begriff ſonſt er gebracht werden ſolle.

Eine größere Genauigkeit des wiſſenſchaftlichen Denkens dürfen wir nun aber wohl da vorausſetzen, wo man uns von einer allgemeinen Verkettung der Urſachen und Wirkungen ſpricht, und auch von dieſer Seite haben wir zu befürchten, daß uns behauptet werde, die Freiheit ſei damit nicht vereinbar. Wie oft iſt es nicht geſagt worden, daß die urſachliche Verbindung über alles in der Welt ſich verbreitend alles zu einem Nothwendigen mache. Man hat das Freie als eine ſchlechte und unerträgliche Einſchaltung in dieſe ununterbrochene Kette der Urſachen und Wirkungen geſchildert. Wer darf es wagen den ununterbrochenen Zuſammenhang aller Entwicklungen in der Welt zu leugnen und in ihn irgend eine Einſchaltung des Freien wie in ein lückenhaftes Werk einzuführen? Gewiß wir werden es nicht wagen das Meiſterwerk der Schöpfung durch irgend eine eingeſchobene Dichtung zu unterbrechen, wie erhaben oder ſchön ſie uns auch ſcheinen möchte. Aber wir befürchten ſehr, daß die, welche die ununterbrochene Kette der Urſachen und Wirkungen nur deswegen preiſen, um das Freie als etwas Unmögliches in derſelben darzuſtellen, nur eine überall lückenhafte Dichtung uns auftiſchen und den wahren Zuſammenhang in ihren Vorſtellungen zerreißen. Denn wie können ſie wohl aus der ununterbrochenen Kette der Urſachen und der Wirkungen ſchließen, daß alles nothwendig ſei, als nur dadurch, daß ſie alles in dieſer Kette als Wirkung betrachten? So ſind wir ja belehrt worden, und davon wer-

den wir auch nicht das Geringſte ablaſſen können, daß jede Wirkung nothwendig ſei, und ſollte alſo in der Verkettung der Urſachen und der Wirkungen alles Wirkung ſein, ſo würde aus derſelben auch unausbleiblich die Folgerung flie= ßen, daß alles nothwendig ſei. Aber man vergißt nur eine Kleinigkeit bei der Betrachtung dieſer Kette, daß ſie nämlich nicht allein aus Wirkungen ſich zuſammenſetzt, ſondern auch aus Urſachen. Und wer weiß, ob nicht vielleicht in dieſer Kleinigkeit der Urſachen das Freie ſich verſteckt halte? Doch damit wir nicht zu voreilig unſere Rechnung abſchließen, ſo müſſen wir wohl noch auf eine Vorſtellung Rückſicht neh= men, welche ſich hierbei einzuſchieben pflegt. Die Urſachen nämlich glaubt man in der Verkettung aller Entwicklungen wieder als Wirkungen betrachten zu dürfen, indem ſie zwar jetzt oder in Beziehung auf dieſe Wirkung, welche ſie haben, als Urſachen aufträten, aber ſonſt in Beziehung auf andere Entwicklungen als Wirkungen angeſehen werden müßten; und es iſt alſo nicht ſowohl die ſtetige Kette von Urſachen und Wirkungen, als die ſtetige Kette von Wirkungen, welche veranlaßt das Freie zu leugnen. Dabei aber ſcheint es uns doch gefährlich, daß man das eine Glied der Verkettung ſtillſchweigend beſeitigen will, das Glied der Urſachen, als wenn die Verkettung noch geſund und ohne Lücken bleiben könnte, wenn es auch in der Vorſtellung weggelaſſen würde. Wir müſſen zwei Wendungen, welche dieſe Anſicht nimmt, zur Unterſcheidung bringen, wenn wir reine Rechnung mit ihr abſchließen ſollen. Die eine kümmert ſich wenig um den Unterſchied, welchen wir zwiſchen dem urſachlichen Verhält= niß und dem Verhältniß zwiſchen Gründen und Folgen ge= macht haben, die andere weiß dieſen Unterſchied zu bewah= ren. Folgen wir der erſtern, ſo denkt man ſich die gegen= wärtig wirkenden Urſachen als Folgen oder Wirkungen des Frühern. Zuerſt wären ſie Wirkungen, nachher würden ſie Urſachen, ungefähr wie ein Werkzeug zuerſt gebildet wird, nachher aber bildet. Allein das Werkzeug bildet nicht, wenn

nicht ein Anderes irgend eine bewegende Kraft hineinlegt, und wenn irgend etwas eine reine Wirkung wäre, ſo würden wir auch nicht wiſſen, wie es nun auf einmal zu einer Urſache werden ſollte. Dieſes Werden der Wirkung zu einer Urſache ſcheint uns der Erklärung zu bedürfen, und eine ſolche Erklärung vermiſſen wir in der Vorſtellungsweiſe, welche wir unterſuchen. Selbſt bei den roheſten Vorſtellungen, welche man von der urſachlichen Verbindung hegen mag, kann die Hinzuziehung eines andern Grundes außer dem Frühern, welcher in dem Bewirkten ſelbſt liegt und durch welchen es entweder in ſeinem Zuſtande ſich erhält oder in einen andern Zuſtand übergeht, nicht entbehrt werden, wenn man die ſpätere Entwicklung erklären will. Erklärt man ſich z. B. in mechaniſcher Weiſe die Fortdauer der Bewegung, ſo wird man nicht abkommen ohne die Annahme einer Kraft der Trägheit, oder wie man ſie ſonſt nennen möge, welche dem ſich bewegenden Körper inwohnt, und es iſt alſo nicht allein das Frühere, welches das Gegenwärtige bewirkt, ſondern es iſt überdies ein Gegenwärtiges dazu nöthig, welches das Hervorgebrachte erhalte oder weiter geſtalte. Überdies aber iſt in dieſer Richtung der Anſicht auch noch die Frage zu beſeitigen, ob denn die Reihe der Urſachen und Wirkungen, oder vielmehr der Gründe und Folgen einen Anfang habe oder nicht. Sollte irgend einmal die Entwicklung beginnen, ſo würde wenigſtens die erſte Entwicklung darauf Anſpruch haben als eine freie gedacht zu werden; ſollte dagegen kein ſolcher Anfang vorhanden ſein, ſo würden wir mit allen unſern Erklärungen in das Unbeſtimmt-Unendliche uns verwieſen ſehen, d. h. durch die Erklärung der Erſcheinungen aus der urſachlichen Verbindung würden wir in unſerer Erkenntniß gar nicht weiter kommen. Folgen wir der zweiten Wendung dieſer Anſicht, ſo bietet ſich in dieſer Rückſicht noch eine doppelte Möglichkeit dar. Was bei der erſten Wendung gleichſam in die Länge zurückgeht, das dehnt ſich in dieſer in die Breite aus, indem hier

eine Mannigfaltigkeit der Urſachen und Wirkungen neben einander geſetzt wird, und es kehrt alſo dabei die Frage uns wieder zurück, ob wir eine zahlloſe Zahl von Wirkungen und Urſachen ſetzen ſollen oder eine beſtimmte Zahl derſelben. Wäre das Letztere, ſo würden wir ja freilich zugeben müſſen, daß eine jede Urſache wieder als Wirkung einer zweiten und die zweite Urſache als Wirkung einer dritten angeſehen werden könne, und ſo in das Unbeſtimmte weiter fort, aber wir ſähen uns auch damit in den unbekannten Ort des Unendlichen verwieſen, und daß wir irgend weiterkämen in der Erklärung, dies zu zeigen würde einen neuen Oedip verlangen; denn bei einer jeden Erklärung thäte eine neue, eben ſo bedeutende Aufgabe ſich uns auf, die Urſache der Urſache zu finden. Überdies aber würden wir dabei beſorgen müſſen, daß uns die Wechſelwirkung, welche wir als ein nothwendiges Element der urſachlichen Verbindung geſetzt haben, durch dieſe Wendung der Anſicht ganz verloren ginge. Wer dieſe feſthalten will, der muß einen Kreis von Urſachen und Wirkungen anerkennen, in welchem ein jedes nicht nur einmal Wirkung iſt des Andern, ſondern auch wieder Urſache deſſelben, und der Kreis möchte nun ſo groß ſein, als jemand nur immer wollte, einmal, würden wir dennoch ſagen müſſen, kehrte zu einem jeden die Reihe zurück an ſeiner Stelle Urſache zu ſein, und indem es nun ſeine Urſache oder ſeine Urſachen bewirkte, würde es auch Urſache ſeiner ſelbſt, wenn dieſer Ausdruck uns erlaubt iſt, und als ſolche würde es als frei ſich darſtellen. Hiermit dürfen wir wohl dieſe Unterſuchung ſchließen. Wir kehren zu dem Satz zurück, daß die urſachliche Verbindung über alles ſich verbreitend nicht allein Wirkungen und Nothwendiges, ſondern auch Urſachen und Freies vorausſetzt, denn die Urſache als Urſache und nicht als Wirkung gedacht wird auch als nicht nothwendig gedacht werden müſſen, und die ganze Bedeutung des Begriffs der urſachlichen Verbindung iſt eben nur dieſe, uns den Zuſammenhang der Thätigkeiten darzuſtellen,

welchen aber ebenſo ſehr die eine Thätigkeit als die andere bewirkt und in welchem daher auch eine jede Thätigkeit darauf Anſpruch hat als eine ſelbſtändige angeſehen zu werden. Eine jede Thätigkeit hat ihre Urſache, heißt eben nichts anderes, als eine jede Thätigkeit ſoll nicht allein für ſich, ſondern auch in ihrem Verhältniſſe zu andern Thätigkeiten gedacht werden; das Verhältniß aber macht nicht die Elemente, welche in ihm ſtehen, ſondern wird im Gegentheil erſt durch dieſe Elemente gebildet.

Nachdem wir dieſe Schreckbilder drohender Worte verſcheucht zu haben glauben, gehen wir auf unſere Aufgabe zurück, in einem jeden der Verhältniſſe, welche wir unterſchieden haben, das Freie nachzuweiſen. Wir betrachten zuerſt das Verhältniß des Grundes zur Folge. Daß es nicht allein dazu hinreichend ſei das Spätere aus dem Frühern zu erklären, hat uns nicht entgehen können. Es wird daher nur die Frage ſein, ob die Erklärung des Spätern dadurch vervollſtändigt werden könne, daß man die beiden übrigen Verhältniſſe zu Hülfe nimmt. Die ſpätere Entwicklung des Lebens ſetzt die frühere voraus, ſofern durch die frühere Übung der Grad der Fertigkeit gewonnen werden mußte, welcher in der gegenwärtigen Thätigkeit ſich beurkundet. So wenig aber, als das Kleinere das Größere hervorbringen kann, wenn nicht ein Anderes zu ihm hinzugenommen wird, ebenſo wenig kann auch die frühere Entwicklung allein die ſpätere Entwicklung erzeugen, wenn anders dieſe mehr als jene enthalten und ein Fortſchritt des Lebens ſein ſoll. Wollten wir daher allein auf das Verhältniß des Grundes zur Folge ſehen, ſo würden wir ſagen müſſen, daß ebenſo viel in einer jeden Lebensthätigkeit unabhängig von ihrem Grunde ſei und mithin frei, als in derſelben einen Fortſchritt gegen das Frühere bezeichnete. Aber freilich da erwachen uns nun die Zweifel, ob nicht dieſe Fortſchritte unſerer Entwicklung nur hervorgetrieben werden möchten durch die urſachlichen Verhältniſſe, in welchen wir leben, ſo daß wir dieſelben

nicht uns ſelbſt, ſondern nur unſern Umgebungen zuzuſchreiben hätten, oder ob nicht vielleicht das allgemeine Leben der Welt, die uns inwohnende Gewalt der Natur, welche uns angeboren oder anerſchaffen iſt, ſolche Fortſchritte mit Nothwendigkeit erheiſchen dürfte, ſo daß auch wiederum nicht wir es wären, welche als Urheber gedacht werden dürften, ſondern einer allgemeinen Gewalt, welche über uns herrſcht, alle Urheberſchaft zufiele.

Betrachten wir zunächſt die Annahme, daß die urſachliche Verbindung den Fortſchritt erzwinge, ſo kann dafür geſagt werden, daß wenn wir einen gewiſſen Standpunkt unſerer Entwicklung erreicht hätten und nun auch nicht weiter fortzuſchreiten Willens wären, doch die übrigen Dinge uns nicht ruhen ließen, ſondern ſo wie ſie nicht ſtehen blieben, ſo auch andere Verhältniſſe zu uns annähmen und dadurch uns nöthigten in andern Thätigkeiten gegen ſie uns zu äußern. So würden ſie oder ihre Entwicklungen Urſachen neuer Entwicklungen in uns, welche nicht ohne einen Fortſchritt gegen die frühere Unentwickeltheit unſeres Vermögens gedacht werden könnten, und eine jede Wirklichkeit unſeres Weſens ſtelle ſich nur als eine Wirkung des Zuſammenhangs dar, in welchem wir zu den übrigen Weſen ſtünden. Dieſe Anſicht jedoch würden wir begreiflicher finden, wenn von Beſchränkungen durch die übrigen Dinge die Rede wäre, als ſo wie die Sachen ſtehen, da von Fortſchritten des Lebens gehandelt wird. Denn unmöglich ſcheint es uns, daß irgend ein Anderes, mit wie großer Gewalt es auch auf mich einwirken möge, irgend einen Fortſchritt in meiner Entwicklung hervorbringen ſollte. Selbſt wenn von Fortſchritten des leiblichen Lebens behauptet würde, daß ſie aus äußeren Einwirkungen hervorgingen, würde man dabei nicht überſehen dürfen, daß doch wohl eine jede geſunde Naturbetrachtung den Hauptgrund ihrer Erzeugung der innerlich ſich entwickelnden Lebenskraft zuſchreiben müſſe, nicht aber der Wirkung der Umſtände. Daß jedoch zu den

Fortſchritten des leiblichen Lebens die Umſtände viel beitragen, ſoll nicht geleugnet werden; denn das, was Fortſchritt in dieſer Beziehung genannt wird, iſt doch nicht als reiner Fortſchritt des überſinnlichen Lebens zu betrachten, ſondern nur als das Zeichen eines Fortſchrittes in der Erſcheinung, wobei denn eben die Vermiſchung der eigenen und freien Thätigkeit des lebendigen Dinges mit den Thätigkeiten anderer Dinge oder der Umſtände nicht vermieden werden kann. Hier aber reden wir von dem Fortſchritte in der Entwicklung des überſinnlichen Lebens, und von dieſem würde es gewiß noch weniger gerechtfertigt werden können, wenn jemand ſie äußern Einflüſſen zuſchreiben ſollte. Es hat ja wohl Menſchen gegeben, welche das Lernen von dem Einfluſſe des Lehrers oder von den äußern ſinnlichen Eindrücken ableiten wollten und dafür die Erfahrung zum Zeugen aufrieſen; aber daß ein Schüler lerne ohne ſeinen eigenen Fleiß, ohne ſeine Aufmerkſamkeit und ſein Nachdenken möchte doch kaum jemand erfahren zu haben glauben. Man ſollte doch wenigſtens begreifen, daß ſolche Behauptungen nicht aus der Erfahrung fließen, ſondern aus jenen ſchreckhaften allgemeinen Sätzen, deren Gewalt wir zuvor gebrochen haben. Wir müſſen gegen ſie einen andern allgemeinen Satz geltend machen, daß nämlich jede Entwicklung eines Vermögens nur als hervorgehend aus dieſem Vermögen angeſehen werden könne. Die äußern Verhältniſſe können ſich dagegen eben nur äußerlich verhalten. Sie dürfen natürlich den Fortſchritt der Entwicklung nicht hemmen, denn nur unter paſſenden Verhältniſſen kann er zu Stande kommen; aber wenn ſie ihn nicht hemmen, ſo erlauben ſie ihn nur, bringen ihn aber nicht hervor. Sie können den Fortſchritt auch befördern, zu ihm anreizen und ihn gleichſam hervorlocken, aber ihn machen können ſie nicht, ſondern nur die Möglichkeit deſſelben gewähren ſie, ſeine Wirklichkeit dagegen müſſen wir aus einem innern Antriebe ableiten. Dieſer Antrieb liegt in dem Begehren der Dinge ihrer Anlage zu genügen,

ihr Vermögen in Thätigkeit zu ſetzen und das in ihm noch unentwickelt Liegende zur Wirklichkeit zu bringen. Die Verhältniſſe, welche das ſich entwickelnde Ding vorfindet, genügen ihm eben nicht, weil es nach dem Beſſern ſtrebt, und das Ungenügen, welches das Ding in ſich ſelbſt findet, wird ihm ein Antrieb in ſich ſelbſt eine Kraft zu entwickeln, welche den Forſchritt und die Befriedigung des Beſtrebens herbeiführt.

Es wird nun hieraus ſchon hervorgehen, daß wir keinesweges allen Einfluß der urſachlichen Verbindung auf den Fortſchritt der Dinge in ihrer Entwicklung leugnen und daher auch nicht ein Freies ſetzen wollen, welches aus dem urſächlichen Zuſammenhang herausträte und ich weiß nicht in welcher andern Welt ohne urſachlichen Zuſammenhang wäre, ſondern das Freie ſoll in der Verkettung der Urſachen und Wirkungen als ein Element derſelben ſich darſtellen. Wir behaupten nur, daß er in dieſer nicht als Wirkung, ſondern als Urſache angeſehen werden müſſe. Wenn aber jene Verkettung wirklich ohne Unterbrechung ſtattfinden ſoll, ſo werden wir freilich anzuerkennen haben, daß ein jedes Glied derſelben nicht allein als Urſache, ſondern auch als Wirkung ſich darſtelle. Damit aber, möchte nun jemand meinen, werde in Wahrheit die Freiheit des Fortſchrittes wieder aufgehoben, und er erſcheine als Wirkung auch als etwas Nothwendiges. Wenn wir nur eine unbedingte Freiheit des Fortſchrittes hätten behaupten wollen, ſo würden wir auch allerdings dieſe gegen jene Anſicht aufzugeben haben; allein eine bedingte Freiheit, wie wir ſie fordern, ſcheint uns damit beſtehen zu können. Daß nur von einer ſolchen die Rede geweſen, muß uns daraus klar geworden ſein, daß wir die Möglichkeit des Fortſchritts von begünſtigenden Bedingungen abhängig gemacht haben. Daher dürfen wir nur eine verhältnißmäßige Freiheit einem jeden Dinge in einem jeden Momente ſeiner Entwicklung zuſchreiben, und das Maaß ſeiner Freiheit wird abhängig erſcheinen von dem

Maaße der Hemmungen oder Beförderungen, welche in ſeiner urſachlichen Verbindung mit den übrigen Dingen liegen. Aber noch mehr haben wir einzuräumen. Geben wir zu, daß der Fortſchritt nur dadurch möglich geworden, daß die äußern Verhältniſſe ihm hinlänglichen Raum geſtatteten, um hervorzutreten, ſo werden auch die Thätigkeiten, welche in jenen Verhältniſſen liegen, als nothwendig erſcheinen, um jene Freiheit des Fortſchreitens zu geſtatten. Sie mußten eben ſo und nicht anders ſein, damit der Forſchritt ſo und nicht anders ſein konnte; in dieſem Fortſchritte, alſo in einem Andern, als in ihnen ſelbſt, liegt die Nothwendigkeit ihres Seins, d. h. eine äußere Nothwendigkeit bindet ſie. Allein das wird nun doch niemand begehren, daß er allein frei ſei in dem Zuſammenhange der Dinge, alles übrige aber nothwendig durch ſeine Freiheit; ſondern wenn wir den übrigen Dingen neben uns Fortſchritte und Entwicklungen zugeſtehen, ſo geſtatten wir auch ihnen irgend ein Maaß der Freiheit. Von dieſer gilt nun daſſelbe, was von der unſrigen. Damit ſie hervortreten könne, müſſen wir und alle Dinge außer ihr den gehörigen Raum ſich auszubreiten ihr geſtatten, und eben deswegen iſt es nothwendig, daß unſer Fortſchritt und die Fortſchritte aller übrigen Dinge außer jener Freiheit eben ſo und nicht anders ſind, als es die Möglichkeit jener Freiheit erheiſcht, d. h. unſer Fortſchritt und der Fortſchritt eines jeden andern Dinges iſt nothwendig in äußerer Nothwendigkeit, bedingt durch das Daſein einer andern Freiheit. Da haben wir denn erſt jenen Kreislauf der Urſachen und Wirkungen, welchen wir zuvor andeuteten, und es kommt in dieſem lückenloſen Zuſammenhange urſachlicher Verbindung in der That an eine jede Entwicklung die Reihe nicht nur Urſache, ſondern auch Wirkung zu ſein. Wie werden wir aus dieſer herumrollenden Nothwendigkeit, welche nun wieder alles Freie zu verſchlingen droht, uns zu retten vermögen? Es bleibt wohl nichts übrig, als was die Natur der Sache verlangt und was aus unſerer Beweisführung

hinlänglich ſich ergiebt, daß nämlich die Begriffe der Freiheit und der Nothwendigkeit in ihrer Wechſelbeziehung zu einander anerkannt werden. Ein jeder Fortſchritt, werden wir ſagen müſſen, ſofern er als ſolcher gedacht wird, ſofern daher auch die übrigen Entwicklungen, mit welchen er in Zuſammenhang ſteht, gedacht werden als ihm nothwendig Raum gebend, als nothwendige Bedingungen ſeiner Möglichkeit, muß als frei gedacht werden; ſofern er dagegen gedacht wird als nothwendige Bedingung der übrigen Entwicklungen und Fortſchritte, ſofern können wir ihm auch nicht Freiheit zuſchreiben, ſofern aber, müſſen wir hinzuſetzen, wird er auch nicht als Fortſchritt gedacht, denn er iſt nicht Fortſchritt für die übrigen Dinge und für alles, was außer ihm vorhanden iſt, ſondern Fortſchritt iſt er für das fortſchreitende Ding allein. Kann es uns wohl wundern, daß eine ſolche doppelte Anſicht einer jeden Entwicklung des Lebens möglich iſt, da wir ſie ſogar als nothwendig ſetzen müſſen? Dürfen wir es denn anders erwarten, wenn wir ein einzelnes Ding und ſein Leben in Zuſammenhang mit andern denken, als daß es eine doppelte Seite unſerer Betrachtung darbieten werde? Einmal muß alles Andere in Zuſammenhang mit ihm, dann aber auch muß es ſelbſt wieder in Zuſammenhang mit allem Übrigen gedacht werden. In jener Rückſicht hat das Übrige ſich ihm zu bequemen und anzupaſſen, und es ſtellt ſich gleichſam als Gebieter über die Verhältniſſe dar, frei dieſelben geſtaltend; in dieſer Rückſicht dagegen muß auch wieder verlangt werden, daß es dem Übrigen ſich anſchmiege und in keinerlei Weiſe anders ſich geſtalte, als es das Übrige geſtattet und verlangt, und alles, was ihm angehört, erſcheint daher als ein Nothwendiges. Sehen wir es in jenem Lichte, ſo macht das einzelne Ding durch ſeine Thätigkeit den Zuſammenhang und alle ſeine Verhältniſſe, wie denn ja mit Recht behauptet werden könnte, daß der Zuſammenhang und die Verhältniſſe gar nicht vorhanden ſein würden, wenn nicht das Ding und ſeine Thätigkeit

wären; betrachten wir es dagegen in dieſem Lichte, ſo wird es durch die Verhältniſſe gemacht und erſcheint als ein reines Erzeugniß derſelben. So wie aber alle beide Seiten dieſer Betrachtungsweiſe erſt die ganze Wahrheit des Zuſammenhangs der Dinge erſchöpfen, ſo hat auch eine jede für ſich Anſpruch darauf wahr zu heißen, weil nur durch ihre Zuſammenfügung die ganze Wahrheit erſchöpft wird. Und nun möge auch niemand ſagen, die eine Seite paſſe nicht zu der andern, denn ſie ſtehe in Widerſpruch mit ihr oder hebe ſie auf; er möge ſich hüten ſo etwas zu ſagen, denn er würde dadurch die ganze Wahrheit, nicht nur des Freien, ſondern auch des Nothwendigen, ſich verſchütten, indem er mit der Urſache zugleich die Wirkung aufgeben würde. Sollte denn dies ſo ſchwer zu begreifen ſein, daß in der urſachlichen Verbindung Urſache und Wirkung nur wechſelſeitig ſich bedingen und daß daher keine von beiden unbedingt weder Urſache noch Wirkung iſt? Und iſt einmal dies anerkannt, ſo ergiebt ſich doch wohl ohne Weiteres, ſo wie die Urſache frei iſt, auch eine bedingte Freiheit, und wie die Wirkung nothwendig iſt, auch nur eine bedingte Nothwendigkeit. Wenn wir nun aber freilich würden zugeſtehen müſſen, daß die unbedingte Nothwendigkeit alle Freiheit aufheben würde, ſo müſſen wir auch einſehen, daß die bedingte Nothwendigkeit die bedingte Freiheit nicht aufhebe.

Von einer ſolchen bedingten Nothwendigkeit iſt bisher immer nur die Rede geweſen. Denn ſo wie wir ſagten, unter dem Bedingen des freien Fortſchritts in der Entwicklung des einen Dinges müßten die Verhältniſſe der übrigen Dinge ſich ihm nothwendig in einer beſtimmten Weiſe geſtaltet haben, ſo mußten wir auch behaupten, unter der Bedingung, daß die Verhältniſſe ſo ſich geſtaltet hätten, müßte auch die Entwicklung ſich ſo geſtalten. Dies ſetzt nun eben nichts weiter voraus, als daß beide, Verhältniſſe und Entwicklung, ſich in einander fügen müſſen, und es kommt nur darauf an, daß man ſolche fügſame Gegenſtände anerkenne,

wenn man Freiheit und Nothwendigkeit mit einander vereinen will. Aber freilich hierin möchte der tiefere Grund der Irrthümer liegen, in welche die Gegner der Freiheit ſich ſtürzen, daß ſie nur unfügſame Dinge und Verhältniſſe ſich zu denken gewohnt ſind, ſchlechthin ſtarre Körper ohne Veränderung und Leben, abſolute Producte und Erſcheinungen anſtatt der lebendigen Gründe der Erſcheinung. Wer ſolchen Dichtungen ſich überläßt, dem können wir freilich nicht helfen. Wir dagegen mögen auf die Verhältniſſe der vernünftigen Geſellſchaft ſehen und bemerken, wie da zwar der Eine von dem Andern abhängig und ſeine Freiheit bedingt wird, wie aber dennoch, indem zwei oder drei ſich einander wechſelſeitig fügen, einem allgemeinen Geſetze der Geſellſchaft ſich unterordnend, damit die Freiheit ihres Willens beſtehen kann.

So einfache Verhältniſſe jedoch ſind es nicht, in welchen wir uns befinden, daß wir nur Einem oder Zweien uns zu fügen hätten, ſondern es iſt eine unzählige Menge der Dinge, welchen wir uns anzuſchmiegen haben. Und ſo wie nun ſchon einige wenige Menſchen uns tüchtig in die Enge nehmen können, ſo daß wir ſeufzen möchten über den geringen Raum der Freiheit, welchen ſie uns verſtatten: ſo möchte man beſorgt werden, daß die Unzahl der Dinge uns aller Freiheit berauben dürfte. Hören wir ja doch oft genug die Klagen darüber, daß dieſe Geſetze der menſchlichen Geſellſchaft den Bürger zum Sklaven machten. Und es ſind nicht allein dieſe Geſetze, dieſe Verhältniſſe unter den Menſchen, ſondern auch die übrige Natur tritt noch hinzu, um unſere Freiheit zu beſchneiden. Wir werden hierdurch darauf geführt auch das dritte Verhältniß, das Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern, in unſere Unterſuchung zu ziehen; denn wir müſſen ſehen, wie wir unſere Freiheit, die Freiheit der beſondern Dinge, gegen die Gewalt des Ganzen bewahren können. Wie, möchte jemand fragen, wenn ſich nun die Verhältniſſe für irgend ein Weſen nicht ſo günſtig geſtalten wollten, daß er ſein Vermögen gebrauchen

könnte zur freien Entwicklung, wenn vielmehr ſolche Hemmungen aus ſeinen Verhältniſſen ſich ihm ergäben, daß es gebunden bliebe durch die ganze Reihe ſeines Daſeins, würde es nicht alsdann die Möglichkeit ſeiner Freiheit ganz umſonſt haben, ohne jemals zur Wirklichkeit derſelben gelangen zu können? Oder wenn auch dies Äußerſte nicht eintreten ſollte, was iſt es denn mit dieſer bedingten Freiheit, welche wir uns zu retten ſuchten? Dürfen wir mit ihr uns begnügen, wenn wir durch ſie gehindert werden ſollten zu der ganzen Wirklichkeit unſeres Weſens zu gelangen, nach welcher wir ſtreben müſſen? Die Feſſeln derſelben möchten wir nur um ſo ſtärker fühlen, je kräftiger in uns das Beſtreben wäre zum wirklichen Beſitze unſeres Weſens zu gelangen. Daher müſſen wir den Grund der Verhältniſſe unterſuchen, in welchem die Dinge unter einander ſtehen, die allgemeine Kraft, welche alle Dinge zuſammenhält und begründet, ob ſie ihnen die Freiheit verſtatte, welche ſie ſuchen müſſen.

Wir wollen vom Geringſten beginnen und zuerſt nur die Möglichkeit einer bedingten Freiheit des Beſondern in ſeinem Verhältniſſe zum Allgemeinen nachweiſen. Denn auch hier ſtoßen wir wieder auf Einwendungen, welche die Möglichkeit der Freiheit überhaupt aufheben möchten. Da ſollen wir daran erinnert werden, daß doch der Weltlauf in dem erhabenen Gange ſeiner Entwicklung, mit voller Macht begabt, daß die Weltgeſchichte im wahren Sinne des Worts, ungeſtört ihrem Ziele zueilend, über Kleines und Großes hinwegſchreitend, keinem andern Willen gewähren laſſen könne, als nur ihrem eigenen. Dieſem allgemeinen Zuge aller Kräfte müſſe jede Kraft ſich beugen, in ihn ſei das Geſchick eines jeden Dinges verflochten mit unumgänglicher Nothwendigkeit. Welches Weſen ſei wohl ſo mächtig, daß es ſich anmaaßen dürfte für oder gegen dieſe Gewalt etwas zu vermögen? Und wenn wir nun auch ſagen wollten, daß jemand aus eigener Kraft und eigenem Triebe die Fort-

ſchritte ſeiner Entwicklung vollziehe und damit in den Gang des Ganzen eingreife, wie dürfe er wohl dieſe Kraft und dieſen Trieb ſich zueignen, da er beide nur als Gabe der allgemeinen Natur beſäße? Die allgemeine Weltkraft oder die Natur, wie man zu ſagen pflegt, lege in ein jedes Ding das Vermögen zu den ihm paſſenden Thätigkeiten und damit auch den Trieb ſie zu vollziehen, ſie gebe darauf auch die Gelegenheiten und Anregungen zu den Entwicklungen aus dieſem Triebe und treibe alsdann von einem jeden die Thätigkeiten mit Nothwendigkeit ein, welche für den allgemeinen Lauf ihrer Entwicklung verlangt werden. So bleibe nichts frei, was das einzelne Ding thun möchte, alles vielmehr geſtalte ſich allein aus der allgemeinen Weltkraft heraus nach unverletzlichen Geſetzen der Natur.

Prüfen wir dieſe Gründe, welche gegen die Freiheit einzelner Weſen angeführt werden, ſo werden wir finden, daß die Stärke, mit welcher ſie auf die Überzeugung einzuwirken pflegen, aus zwei verſchiedenen Quellen fließt. Die eine liegt in dem Schrecken, welcher aus der Betrachtung der Geringfügigkeit des Einzelnen gegen das Ganze uns erregt wird, die andere hat ihren Urſprung in der Neigung das Einzelne in dem Allgemeinen gänzlich verſchwinden zu laſſen. Wenn wir bedenken, daß dieſe letztere ſchon früher als eine einſeitige Richtung in der Verallgemeinerung uns erſchienen iſt, daß aber die erſte Richtung in der Anſicht anf einen Unterſchied der Größe hinausläuft, welcher bei dieſen Unterſuchungen überhaupt unſtatthaft ſein dürfte: ſo möchte ſchon hieraus ein Verdacht gegen die Richtigkeit der ganzen Denkweiſe ſich uns erheben. Doch ehe wir urtheilen, müſſen wir genauer unterſuchen.

Geringfügig, ſagt man, müſſe uns das einzelne Ding gegen das Ganze erſcheinen und noch geringfügiger die einzelne Thätigkeit gegen die ganze Weltgeſchichte. Wer dies Verhältniß durch irgend eine ungefähre Schätzung ſich zu beſtimmen unternehmen wollte, für den müßten wir in der

That beſorgen, daß er nur in einen Schwindel ſich verſetzen würde, der ihm nichts mehr zu unterſcheiden verſtattete. Allein eben deswegen dürfte auch dies ganze Unternehmen nur auf eine Thorheit hinauslaufen. Geringfügig mag uns wohl etwas erſcheinen in einem flüchtigen Überſchlage für die Berechnungen des praktiſchen Lebens, wobei es uns nicht darauf ankommt den Werth der Dinge ſchlechthin zu beſtimmen; aber eine ſolche flüchtige Abſchätzung geziemt nicht der wiſſenſchaftlichen Forſchung. Jedes, auch das ſcheinbar Geringſte muß an ſeiner Stelle für ſo wichtig geachtet werden, daß ſeine Erforſchung allen möglichen Fleiß verlangt, weil die flüchtige und ungenaue Behandlung deſſelben für die weitere Entwicklung der Wiſſenſchaft die gefährlichſten Folgen haben würde. Und wie es in dem Abbilde, in der Wiſſenſchaft, ſo möchte es auch in dem Urbilde, in der Welt, ſein, welches hier am wenigſten von uns überſehen werden kann, nachdem wir ſo eben auseinandergeſetzt haben, daß ein jedes Ding, ſei es auch das kleinſte, den Zuſammenhang der ganzen Welt bildet und durchaus an ſeiner Stelle nicht vermißt werden darf. Die Gegner der Freiheit haben ſo oft das Bild einer Maſchine gebraucht, um uns zu überführen, daß in einer ſo genauen Zuſammenſetzung, wie die Welt iſt, kein Daſein gefunden werden könne, welches nicht nothwendig durch die Zuſammenſetzung beſtimmt wäre; möge es uns denn auch erlaubt ſein dieſes Bild gegen ſie zu kehren, um ihnen zu beweiſen, daß nichts in einem ſolchen Zuſammenhange für unbedeutend geachtet werden dürfe. Denn in einer Maſchine, wenn ſie durchaus kunſtmäßig gebildet iſt, wie ſie doch der Annahme gemäß ſein ſoll, findet weder überflüſſiger Zierrath, noch Mangel irgend einer Art ſeine Stelle; da iſt jede kleinſte Schraube, jeder Niet, ja jede Faſer des Stoffes von unentbehrlichem Nutzen, und der Stillſtand oder Zuſammenſturz der ganzen Maſchine würde die unausbleibliche Folge ſein, wenn eins dieſer kleinſten Dinge ſeine Dienſte verſagte. Von dem

Kleinſten alſo hängt die Erhaltung des Ganzen ab, und wir dürfen deswegen auch das Kleinſte nicht für gering achten, vielmehr erſcheint es in ſeiner Wirſamkeit auf das unendliche Ganze als ein unendlich Großes. Es iſt jedoch dieſe Geringſchätzung des Kleinen nicht das Einzige, was wir an jener Vergleichung des einzelnen Dinges und Lebens mit dem Ganzen und ſeiner Geſchichte zu tadeln haben, ſondern noch ein anderer Übelſtand erregt uns dabei billiges Bedenken. Denn wie mag man wohl glauben, daß man mit Recht das Einzelne dem Ganzen entgegenſetzen könne, da doch das Einzelne in dem Ganzen mit eingeſchloſſen iſt? Entweder meint man mit dem Ganzen alle Dinge der Welt, und wenn man alsdann es preiſt als alles beherrſchend und mit Nothwendigkeit in ſeinem Laufe dahinreißend, ſo hat auch jedes einzelne Ding an dieſer Gewalt des Ganzen Theil und kann ſich darin eine frei beſtimmende Thätigkeit zueignen, oder unter dem Ganzen im Gegenſatz gegen das Einzelne verſteht man nur die übrigen Dinge, nicht die Welt, ſondern nur die Außenwelt dieſes Einzelnen, wo denn das Verhältniß des erſten zu dem zweiten nicht anders zu faſſen ſein würde, als wir ſchon früher das Verhältniß des einzelnen Weſens und Lebens zu der Geſammtheit der äußern Urſachen beſtimmt haben, und wo ſich denn alſo auch wieder ergeben würde, daß durch daſſelbe die Freiheit des Einzelnen nicht aufgehoben werde. Es iſt aber offenbar, daß dieſe letzte Auffaſſung keine rein wiſſenſchaftliche iſt, ſondern nur zur Verwirrung des Sprachgebrauchs führen kann.

Wenn aber, was das Zweite iſt, von der allgemeinen Weltkraft geſagt wird, ſie verleihe einem jeden einzelnen Weſen ſeine Kraft und ſeinen Trieb und ſetze dadurch alles in die Thätigkeit, welche dem allgemeinen Weltlaufe gemäß und unterworfen ſei, und wenn alſo hieraus die Folgerung fließen ſoll, daß in dieſem Laufe der Dinge nichts Einzelnes frei ſei oder ſich ſelbſt beſtimme, ſo beruht dieß auf demſelben falſchen Gegenſatz, welcher ein Ganzes oder Allgemei-

nes, in welchem das Einzelne nicht mitenthalten iſt, dem Theile oder dem Einzelnen entgegenſtellt. Denn ſollte unter der allgemeinen Weltkraft, welche alles leitet und beſtimmt, die wahre Allgemeinheit aller Dinge gedacht werden, ſo würde ja ein jedes einzelne Ding in ihr enthalten ſein und an der Leitung und Beſtimmung der Entwicklungen ſeinen Theil haben und nicht allein geleitet und beſtimmt werden, ſondern auch leiten und beſtimmen nach dem Maaße ſeiner Kraft. Unüberlegter Weiſe fragt wohl jemand, ob denn irgend ein Weſen für ſo wichtig ſich halten dürfte, daß die Welt dadurch nur im Geringſten ſich ändern oder geſtört werden würde in ihrer Entwicklung, wenn es nicht dazu thätig wäre ſie in ihrem Laufe und in der Sicherheit ihrer Bewegung zu erhalten; unüberlegter Weiſe gewiß, denn man könnte dieſe Frage Reihe herum an alle Dinge der Welt richten und durch ihre Wiederholung allmälig allen Dingen ihr Gewicht nehmen, ſo daß zuletzt herauskommen würde, nicht im geringſten würde die Welt geändert und geſtört werden, wenn auch die ganze Welt nicht wäre oder nichts dazu thäte, ſie in dem Gleichgewicht ihrer Bahn zu erhalten. Wenn man jene Behauptung, daß die einzelnen Dinge durch die allgemeine Weltkraft gebildet und geleitet in allen ihren Entwicklungen von einem Andern beſtimmt, nicht aber ſich ſelbſt beſtimmend frei wären, in der ſtrengen Bedeutung ihrer Worte nimmt, ſo löſt ſie wirklich nur in dieſen Unſinn ſich auf. Denn welche Bildung ſollen ſie denn von wem empfangen? Sagten wir, ſie würden in ihrem ganzen Sein gebildet oder vielmehr geſchaffen von andern Dingen der Welt, ſo würden eben dieſe Dinge der Welt das Bildende ſein, nicht aber die allgemeine Weltkraft, und nicht alle Dinge würden gebildet werden, ſondern es würde eine Unterſcheidung gemacht werden müſſen zwiſchen den bildenden Dingen und den gebildeten, welche aber nur darauf hinausliefe, daß die ſogenannten gebildeten Dinge nicht Dinge, ſondern nur Producte oder Wirkungen wären, jene

bildenden Dinge dagegen die einzigen wahren Dinge der Welt. Solche Kraft jedoch haben die Dinge der Welt nicht, daß ſie Dinge ſchaffen könnten, ſondern Dinge bringen nur andere Dinge zur Geburt, aber nur aus ſchon früher vorhandenen Keimen des Daſeins; einem vorher ſchon angelegten, geſchaffenen Vermögen gewähren ſie die paſſenden Verhältniſſe, unter welchen es ſich entwickeln kann; das iſt der günſtigſte äußere Einfluß, welchen das eine auf das andere ausüben kann, und ſoweit die Weltkraft andern Dingen angehört, vermag ſie auch nicht mehr, weil ſie eben alles, was ſie iſt, nur in einzelnen Dingen iſt; aber freilich iſt ſie auch wirkſam in jedem einzelnen Dinge ſelbſt, und da bildet ſie den Trieb und ſteigert ihn zur Thätigkeit und bringt jede wirkliche Entwicklung zur Vollendung; da lebt ſie innerlich in einem jeden Dinge nicht als eine ihm fremde Kraft, ſondern die Weltkraft in einem jeden Dinge wirkſam iſt eben nichts anderes, als die Kraft dieſes Dinges ſelbſt, und was ſie damit vollbringt und begründet, das iſt vollbracht und begründet durch das Ding ſelbſt, nicht nothwendig, von einem Andern zur Wirklichkeit gebracht, ſondern von ihm ſelbſt und damit frei. Man muß nur begreifen lernen, daß die allgemeine Weltkraft nur ein leeres Bild der Abſtraction iſt, wenn man ſie abgeſondert ſich denkt von den beſondern Kräften, in welchen ſie ihre Kraft und ihr Leben hat.

Die Anſicht, welche wir hier beſtreiten, hat in mancherlei Formen ſich ausgeſprochen, und daher wird es ſchicklich ſein auch dieſen Formen noch eine kurze Erwähnung zu gönnen. Dahin gehört es, daß man das Schreckbild der Natur uns vorhält, welche alles beherrſche und unter ihre Nothwendigkeit beuge. Dieſe Natur iſt nur in den natürlichen Dingen, und wenn die natürlichen Dinge nicht wären, ſo wäre auch die allgemeine Natur nur ein leeres Wort. Im Weſentlichen läuft dieſe Vorſtellung ganz auf den Begriff der allgemeinen Weltkraft hinaus, nur daß die, welche die allgemeine Natur alles mit Nothwendigkeit beſtimmen

laſſen, noch außer dem Fehler der leeren Abſtraction den andern Fehler begehen in der allgemeinen Kraft, welche alles in den Dingen hervorbringt theils aus ihnen fremden, theils aus ihnen eigenen Beſtimmungsgründen, nur die äußere Seite der Wechſelwirkung zu erblicken und deswegen alle Entwicklung nur als ein blindes Werk der Nothwendigkeit zu betrachten. Von einer ſolchen einſeitigen Schiefheit des Blicks kann man freilich nur dadurch ſich befreien, daß man auf den wahren Grund aller weltlichen Dinge zurückgeht, auf Gott den Schöpfer, welcher in die Welt ein vollkommenes Vermögen gelegt hat, daß ſie daraus die Wirklichkeit ihres Weſens ziehe durch eigene That, in dieſer ſich aneignend, was als einem vollkommenen Geſchöpfe von Gott ihr verliehen worden. Eine ſolche Aneignung kann eben nur im Bewußtſein geſchehen, nicht in einer blinden Wirkſamkeit, welche von ſich ſelbſt nichts weiß, daher auch nichts gewinnt, ſondern nur alles gleichgültig an ſich vorübergehen läßt; nur in einem Schauen des Göttlichen iſt eine ſolche Aneignung möglich. Wir werden hierdurch noch an eine andere Form erinnert, in welcher man die Möglichkeit der Freiheit hat beſtreiten wollen und welche ſchon früher beiläufig von uns erwähnt wurde. Der Menſch, hat man geſagt, das ſeiner ſich bewußte Weſen, ſei doch nur ein Zuſchauer der Begebenheiten, welche ſich vor ſeinen Augen ohne ſein Zuthun vollzögen. Aber würden wir nicht, wenn es ſo wäre, behaupten müſſen, daß doch wenigſtens das Zuſchauen unſere freie Thätigkeit wäre? Dies würde dann doch eine um ſo weniger unbedeutende Freiheit ſein, je bedeutender uns das Zuſchauen erſcheinen muß, da doch auch die Wiſſenſchaft als eine Art des Zuſchauens zu denken iſt. Überdies, wenn die Einen klagen über das Nichtige unſerer Kraft, die Andern aber damit zufrieden ſich bezeugen, ſo möchte auch dies einer weitern Überlegung bedürftig ſcheinen, ob denn wohl die Verhältniſſe auch dies herbeizuführen vermöchten, daß der Eine als ein zufriedener, der Andere da-

gegen als ein klagender Zuſchauer lebe. Es ſcheint den Verhältniſſen und dem Laufe der Begebenheiten ganz gleichgültig zu ſein, ob man ihnen gerne folge oder wider Willen von ihnen in ihre nothwendige Bahn gezogen werde. Allein uns würde es unſtreitig nicht gleichgültig ſein, ob wir ihnen klagend oder zufrieden folgten, denn in unſerer Zufriedenheit liegt ja unſer Glück, und mit der angegebenen Anſicht der Dinge würde ſich denn alſo ſogar die Meinung vereinigen laſſen, daß ein jeder der Schmied ſeines eigenen Glückes ſei.

Der Anſicht von der allgemeinen Weltkraft als einer blinden Natur hat man wohl die andere Anſicht von einer allgemeinen Weltſeele entgegengeſetzt, aber freilich auch nur eine andere Einſeitigkeit iſt dabei zum Vorſchein gekommen. Denn wenn wir unſern frühern Sätzen folgen, ſo müſſen wir behaupten, daß die Seele nicht ohne den Leib gedacht werden kann, welchen ſie belebt. Daß es noch weniger paſſend ſein würde, den Weltgeiſt an die Stelle der Weltſeele zu ſetzen, muß jedem einleuchten, welcher begriffen hat, was früher über den Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt geſagt worden iſt. Nur wenn man unter dem Geiſt die Vernunft verſtehen wollte, würde ein verſtändlicher Sinn herauskommen, aber im äußerſten Gegenſatz gegen den Sinn derer, welche alles in der Welt zur Natur machen wollen, wobei denn freilich das Verfahren ebenſo bedenklich erſcheinen würde, welches alles in Vernunft und Freiheit, wie das, welches alles in Natur und Nothwendigkeit zu verwandeln unternimmt. Doch wir verfolgen hier dieſe Anſicht nicht weiter, ſondern begnügen uns damit angedeutet zu haben, daß auch ſolche Formen der Lehre, welche auf die Weltſeele oder den Weltgeiſt die abſolute Nothwendigkeit aller Entwicklungen zurückführen möchten, in ſich unhaltbar ſind.

Aus allem dem, was wir geſagt haben, geht es hervor, daß wir wei davon entfernt ſind die Macht des Allgemeinen über das Beſondere zu verwerfen, von deren Anblick

gleichſam berauſcht Viele die Macht des Beſondern ganz vergeſſen haben. Aber nur das iſt das wahre Allgemeine, welches dem Beſondern nicht entgegengeſetzt iſt, ſondern es in ſich umfaßt und ihm zu wahrem und eigenem Beſitze von ſeiner Kraft mittheilt, ſo daß die ganze und volle Gewalt des Allgemeinen nur in allen beſondern Dingen lebendig iſt. So wie daher das Allgemeine beſtimmt, ſo beſtimmt in ihm das Beſondere mit, und dies erſtreckt ſich herunter bis auf die einzelne That, ſo daß in dieſem Punkte kein Unterſchied iſt zwiſchen dem Allgemeinen und dem Beſondern. Der Unterſchied zwiſchen beiden tritt erſt ein, wo der Gegenſatz zwiſchen den einzelnen Dingen hervortritt, wo alsdann das Eine das Andere hemmt und dadurch äußere Schranken des Einzelnen ſich ergeben, welche das Allgemeine nicht als ſolche äußere Schranken, ſondern nur als einen innerlichen Zwieſpalt gewahr werden kann. Da ergiebt es ſich denn, daß die Gewalt des Allgemeinen über Alles ſich erſtreckt, die Gewalt des Einzelnen aber in der Hemmung durch das Übrige nur Einzelnes vermag, und die Macht des Allgemeinen über das Einzelne, welche nicht die Macht dieſes Einzelnen ſelbſt iſt, erweiſt ſich alsdann darin, daß jenes dieſes nöthigt den Zuſammenhang anzuerkennen, in welchem das Einzelne mit dem Übrigen ſteht, und den Zwang ſich gefallen zu laſſen, in welchen dieſe Nothwendigkeit es verſetzt. Dieſer Zwang aber gehört den äußern Verhältniſſen und der urſachlichen Verbindung an, welche eben deswegen die Freiheit für die gegenwärtige Lage der Dinge zwar beſchränken, aber nicht aufheben kann, wir wir geſehen haben; wozu wir aber jetzt auch noch dieſen Beweis hinzuſetzen können, daß dieſer Zwang nur in der zuſammenhaltenden Kraft des Allgemeinen, in welcher die Kraft eines jeden Einzelnen miteingeſchloſſen iſt, ihren Grund findet. Aber eine bedingte Freiheit der einzelnen Dinge läßt dieſes Verhältniß des Beſondern zum Allgemeinen allerdings nur zu, und zwar eine unendlich bedingte, wenn wir eine unendliche Menge der

Dinge annehmen, welche durch das Allgemeine zuſammengehalten werden. Denn da alle Dinge einen Zuſammenhang des Lebens im Allgemeinen haben ſollen, muß auch ein jedes nicht allein mit einigen andern Dingen in urſachlicher Verbindung ſtehen, ſondern mit allen andern Dingen, und demnach auch von allen dieſen ſeine Wirkungen empfangen. Je vielfältiger bedingt aber die Freiheit der einzelnen Dinge uns erſcheint, um ſo beſorgter müſſen wir auch werden, daß der enge Raum unſerer Thätigkeit unſeren gerechten Hoffnungen nicht entſprechen werde. Ein weites Verlangen, eine große Hoffnung, ſo werden wir in das Leben eingeführt; je mehr wir aber die Dinge und uns ſelbſt kennen lernen, um ſo mehr ſchwinden unſere Ausſichten zu einem frommen Wunſche, zu einem Seufzer zuſammen. Unſere Wünſche würden getadelt werden dürfen, wenn ſie nicht allein darauf gingen unſerer Beſtimmung zu genügen, d. h. eben nur ſo viel Freiheit zu gewinnen, als zur Verwirklichung unſeres Weſens gehört; aber dürfen wir auch nur ſo viel Freiheit zu gewinnen hoffen, wenn wir uns abhängig bekennen müſſen von allen übrigen Dingen der Welt? Gegen ſolche Zweifel muß eben das uns waffnen, was Viele als das Gefährliche für die Freiheit der Dinge geſchildert haben, das Verhältniß des Einzelnen zum Allgemeinen. Wenn nämlich das Allgemeine als der Grund des urſachlichen Zuſammenhangs unter den einzelnen Dingen ſich uns darſtellt, ſo werden wir auch wohl erwarten dürfen, daß es jedem ſeine beſtimmte Stelle anweiſe nach dem Maaße der Kraft, welche ihm beiwohnt, und nach der Entwicklungsſtufe, zu welcher er gelangt iſt, daß es ihm daher auch den paſſenden Raum geſtatte zur Entfaltung ſeiner eigenen Wirklichkeit und zur äußeren Wirkung auf Andere. Dies iſt um ſo gewiſſer vorauszuſetzen, je inniger die Entwicklung des Allgemeinen ſelbſt mit der Entwicklung der Einzelnen zuſammenhängt. Das Allgemeine hat ſein Werden und ſein Leben nur in ſeinen Beſonderheiten, und ſeinem Ziele kann

es nur dadurch nachſtreben, daß es die einzelnen Dinge ihrem Ziele zuführt durch ihre eigene Entwicklung. Wenn nun vorausgeſetzt werden darf, daß dem Allgemeinen die Kraft beiwohnt ſeinen Zweck zu erreichen, ſo wird dadurch auch die Vorausſetzung gerechtfertigt, daß den einzelnen Dingen die Kraft beiwohne ihre Zwecke zu erreichen. Wir haben früher geſagt, daß zwar das Allgemeine keine äußere Schranken kenne, daß aber die Hemmungen, in welchen die einzelnen Dinge unter einander ſtehen, ihm nur als ein innerer Zwieſpalt erſcheinen können, welcher ſeine Entwicklung als eine unvollkommene bezeichne; dieſer innere Zwieſpalt aber wird natürlich aufhören müſſen, wenn das Allgemeine ſeinen Zweck erreicht hat, ſo daß alſo damit auch die Hemmungen der einzelnen Dinge unter einander werden wegfallen müſſen. Dies iſt der Gang der Weltgeſchichte, daß immer mehr die Welt ihre Kraft entfaltet und was in ihrem Vermögen liegt zur Wirklichkeit bringt, aber indem ſie ihre Kraft entfaltet, entfalten ſich auch die einzelnen Kräfte in ihr, und was anfangs in ihnen nur als Vermögen ſchlummerte, das kommt allmälig an das Licht des Tages, des Bewußtſeins, der Wirklichkeit, immer freier und freier wird ihre Entwicklung, und die Hemmungen, welche die einzelnen Dinge in ihrem noch unbewußten Treiben einander entgegenſetzten, ſinken allmälig dahin. Je mehr ſie zur Vernunft gelangen, um ſo mehr geſtatten ſie ſich auch wechſelſeitig ihre Freiheit; denn alles Vernünftige iſt nicht allein frei, ſondern auch vollkommen zu der Entwicklung der übrigen Dinge paſſend oder weſentlich ihnen entſprechend, weil der vernünftige Entſchluß nur den Umſtänden ſich anpaſſen kann. Nur das unvernünftige Beſtreben geht über das Maaß des Möglichen hinaus, und da findet es denn auch ſeine Strafe, ſeine Hemmung. Es kommt dabei nichts zum Vorſchein, als das unnütze ſich Abmühen gegen die Verhältniſſe, die Strafe des Unvernünftigen. Nur ſo weit iſt jedes vernünftig, als es der übrigen Welt in ſeinen Beſtrebungen ſich

anſchließt. Je mehr daher die Dinge vernünftig ſich entwickeln, um ſo mehr bequemen ſie ſich einander an und laſſen einander Freiheit, ja leiſten einander Hülfe zur Erreichung ihrer Zwecke, ohne daß ſie, indem das Eine die Zwecke des Andern betreibt, darüber ein jedes ſeinen eigenen Zweck vernachläſſigen müßten. Denn alle Dinge haben denſelben Zweck, welcher auch der Zweck des Allgemeinen iſt, alles zur ungehemmten Entwicklung ſeiner Thätigkeit zu bringen und den innern Zwieſpalt mehr und mehr aufzuheben, welcher unter den einzelnen Dingen obwaltet, ſolange ſie noch nicht zur Einſicht ihres weſentlichen Zuſammenhangs gelangt ſind. Der Erreichung dieſes Zwecks ſteht kein Hinderniß entgegen, welches nicht in der Reihe der Entwicklungen zu beſeitigen wäre, denn was das eine vernünftige Weſen in ſeiner vernünftigen Entwicklung ſich aneignet, das wird dadurch dem andern vernünftigen Weſen nicht entzogen, und ein jedes, wenn auch von einem beſchränkten Standpunkte in der Entwicklung ſeines Bewußtſeins ausgehend, kann doch ſein Bewußtſein zum Bewußtſein des Allgemeinen erheben.

Wir haben bei dieſen Unterſuchungen über den Gegenſatz zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit, zwiſchen Vernunft und Natur die Erfahrung wenig oder gar nicht berückſichtigt, wie dies auch unſerem rein philoſophiſchen Standpunkte gemäß iſt. Wenn nun aber dennoch Anſichten, welche aus der Erfahrung heraus ſich gebildet haben, einen nicht geringen Einfluß auf dieſe Unterſuchungen zu haben pflegen, ſo können wir auch nicht gänzlich das Geſchäft ablehnen uns mit ihnen zu verſtändigen. Über dieſen Punkt haben wir nun noch Einiges hinzuzufügen. Eine unſerer Bemerkungen betrifft die Anſicht derer, welche das Freie allein in dem menſchlichen Willen ſuchen. Sie ſcheinen uns den Furchtſamen vergleichbar, welche von einem mächtigen Feinde bedrängt es vorziehen mit ihrem Gegner ſich abzufinden, indem ſie einen Theil ihres rechtmäßigen Beſitzes

ihm abtreten, anſtatt ihm mit ihrer ganzen Macht zu widerſtehen und jeden Fußbreit Landes ihm ſtreitig zu machen. Aber wie werden ſie den kleinen Reſt ihres Beſitzthums vertheidigen können gegen die Anſprüche, welche die Partei der Natur darauf macht, indem ſie das anführt, was wir zu vermeiden ſuchten, daß dieſer vorgeblich freie Wille des Menſchen nur eine ſchlechte Einſchaltung ſei in dem unermeßlichen Gebiete der übrigen Welt, über welches die Natur herrſcht? Schwerlich wird es ihnen gelingen zu leugnen, daß dieſer Wille, ſofern er der Welt angehört, auch Einflüſſe erfahren müſſe von den übrigen Dingen und ſo der Herrſchaft der Natur ſich nicht entziehen könne. So wie ſie einräumen ſollten, daß der Menſch ſelbſt ein Erzeugniß der Natur ſei, ſo würden ſie auch weiter einzuräumen gezwungen werden, daß alle ſeine Thätigkeiten und mithin auch ſein Wille dem Weſen gemäß ſein müßten, welches die Natur gebildet. Oder ſollten ſie ſich herausnehmen zu behaupten, nicht der ganze Menſch ſei ein Erzeugniß der Natur, ſondern nur ein Theil deſſelben, ein anderer Theil aber, der Wille, ſtamme anderswoher: ſo würde hierin ihren Gegnern nur ein Zeugniß zuwachſen, daß ſie die Welt einem ſchlechten Kunſtwerke vergleichen wollten, welches hie und da Einſchiebſel verſtattete, ja daß ſie den Menſchen ſelbſt verlangten als eine Zuſammenſetzung aus ungleichartigen und unzuſammenhängenden Stücken anſehen zu dürfen. Alle ihre Anſprüche, welche ſie auf Freiheit für den Willen machen können, werden darauf ſich zurückführen müſſen, daß der Wille etwas aus ſich herausbewirke, daß er alſo eine Urſache ſei. Dieſes ſein Wirken und Urſache-ſein hat er aber gemein mit den übrigen Dingen in der Welt, und wenn daher nicht das Wirken der Urſachen überhaupt das Freie ſein ſollte in der Welt, ſondern nur das Wirken des Willens, ſo würde eine ganz beſondere Art von Urſachen nachgewieſen werden müſſen, denen es allein zukäme frei zu ſein, während alle übrige hierauf keinen Anſpruch zu ma-

chen hätten. Worin würde nun wohl der Unterſchied jener freien von dieſen nothwendigen Urſachen beſtehen können? Man wird vielleicht ſagen, die freien Urſachen, in dem Willen des Menſchen gelegen, unterſchieden ſich dadurch von den Natururſachen, daß dieſe wieder als Wirkungen betrachtet werden könnten, jene aber nicht. So betrachte man nur genauer, was der Wille wirkt, und ob er nicht dadurch, daß er von keiner Seite als Wirkung betrachtet werden könnte, ganz aus dem Zuſammenhang mit der Welt heraustreten würde. Was er wirkt, kann nur eine Wirkung in der Welt ſein; denn außer der Welt giebt es keine Wirkungen. Dadurch aber kommt er in einen unleugbaren urſachlichen Zuſammenhang mit derſelben. Will er in der Welt wirken, ſo muß er Rückſicht nehmen auf die Gegenſtände und ſeine Verhältniſſe zu ihnen; er muß ſeine Kraft dieſen gegenüber ſchützen und, was er wählt, der Natur der Gegenſtände gemäß wählen. Sollte er dies unterlaſſen, ſo würde er ſich in Wahrheit wie ein unverſtändiges Kind zeigen, welches mit täppiſchen Schritten den raſchen Vogel erjagen möchte, was jemand wenigſtens nicht dem vernünftigen Willen wird aufbürden wollen. Wie dürfte nun aber jemand ſagen, daß hierin der Wille nicht abhängig wäre von der übrigen Welt und daß alle ſeine Entſchlüſſe nicht als Wirkungen der Umſtände, in welchen er ſich befindet, angeſehen werden müßten? Genug der freie Wille, welcher eine ganz abſonderliche Urſache, außer Zuſammenhang mit den übrigen Urſachen der Welt und nicht wieder als Urſache zu betrachten, ſein ſollte, würde als ein beſtändiges Wunder in der natürlichen Welt angeſehen werden müſſen und eine Häufung der Wunder und eine Vorſtellung vom Wunder vorausſetzen, wie ſie ſelbſt dem Wunderſüchtigſten bedenklich erſcheinen dürften. Unſere Anſicht von der Welt will weder jene Häufung, noch dieſe Vorſtellung geſtatten, indem wir davon ausgehen, daß die Welt vollkommen geſchaffen worden von dem Vollkommenen und daß daher auch

alle Entwicklungen in derſelben mit einander in Übereinſtimmung ſtehen müſſen, herzuleiten aus der Übereinſtimmung der Vermögen und der Triebe, welche er in die Dinge gelegt hat zu ihrem eigenen und ſelbſtändigen, d. h. vernünftigen Leben. Dabei bleiben nun für den Willen keine andere, als natürliche Urſachen übrig, d. h. ſolche, welche auch als Wirkungen gedacht werden können, welche aber eben als Urſachen auch frei ſind, und dieſelbe Freiheit haben wir nicht allein dem Willen, ſondern auch allen übrigen Urſachen zuzueignen.

Aber wir wollen zugeſtehen, daß die, welche den menſchlichen Willen haben abſondern wollen von den übrigen Arten der Urſachen, als die allein freie Urſache, nicht ohne Grund hierzu geſchritten ſind, wenn ſie auf das dabei ſehen, was man gewöhnlich Urſachen zu nennen pflegt. Denn freilich vieles von dieſem möchte wohl nicht als frei ſich behaupten können, ſondern nur in eine verworrene Maſſe von Erſcheinungen ſich auflöſen, wie da ſind chemiſche und mechaniſche Zuſammenſetzungen und Auflöſungen, allerlei Körper künſtlicher oder natürlicher Erzeugung, auch Seelenzuſtände oder Seelenbewegungen, genug Erſcheinungen der mannigfaltigſten Art. Aber wir ſind es ſchon gewohnt den Begriff der Urſache gleich dem Begriffe des Dinges in einer gar zu weiten Bedeutung gefaßt zu ſehen, welches aus der Verlegenheit herrühren mag, in welcher wir uns oft befinden, die wahren Urſachen, welche wir ſuchen müſſen, nicht finden zu können. In dieſer Verlegenheit greifen wir, wie es zu geſchehen pflegt, zu dem erſten beſten Auskunftsmittel und oft nach dem unpaſſendſten. Alle ſolche ſogenannte natürliche Urſachen, welche nicht Urſachen ſind, müſſen uns nicht eingeworfen werden, wenn wir behaupten, daß alle Urſachen frei wären. Überdies aber kommt es auch vor, daß etwas als Urſache bezeichnet wird, was zwar eine Urſache enthalten mag, aber ſo vermiſcht mit der Erſcheinung, daß es uns unmöglich fällt die eigentliche Urſache von dem

zu unterſcheiden, was daran ſich angeſetzt hat. So möchte es ſich verhalten, wenn man etwa die Entwicklung eines ſogenannten unvernünftigen Thieres als Urſache bezeichnet. Wir geſtehen gern, daß wir in dieſem thieriſchen Leben das Freie von dem Nothwendigen nicht zu unterſcheiden wiſſen, obwohl wir, was uns betrifft, annehmen zu müſſen glauben, daß es darin enthalten ſein werde, wie gering es auch ſein möge. Und daran wird ſich denn auch unſer Geſtändniß anſchließen, daß es allein das menſchliche Leben iſt, in welchem wir freie Urſachen einigermaaßen zu anſchaulicher Erkenntniß uns bringen können, ein Geſtändniß, welches freilich jener Behauptung ähnelt, daß nur im menſchlichen Willen das Freie zu finden ſei. Aber unſer Geſtändniß ähnelt jener Behauptung nur; daß es ihr gleich komme, werden wir nicht eingeſtehen. Denn es bleibt ein weſentlicher Unterſchied der, daß von jenen behauptet wird, das Freie ſei nur im menſchlichen Willen zu finden überhaupt, wir dagegen nur jetzt, nur bei gegenwärtiger Beſchränktheit unſeres Denkens bezweifeln, ob es ſich anderswo zu anſchaulicher Erkenntniß erheben laſſe. Die Schranken unſerer gegenwärtigen Erkenntniß ſind nicht die Schranken des Seins, und wenn unſere anſchauliche Erkenntniß des Freien auch nicht über das Gebiet des Menſchlichen hinaus ſich erſtreckt, ſo müſſen wir doch vom Begriff gezwungen ſetzen, daß eine jede wahre Urſache frei ſei, möge ſie im menſchlichen Willen oder ſonſt wo gefunden werden, weil es ſo im Begriffe der Urſache liegt. Diejenigen daher, welche ſagen, nur der Wille des Menſchen ſei frei, außer dem Willen des Menſchen aber gebe es noch andere Urſachen, ſetzen ſich dadurch fürwahr nur in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt.

Noch eine andere Bedenklichkeit, welche mit dem ſo eben Bemerkten in Verbindung ſteht, können wir nicht verſchweigen, obgleich ihre vollſtändige Löſung ſpätern Unterſuchungen vorbehalten werden muß. Wenn man in dem Willen des Menſchen das Freie ſucht, ſo kommen dabei zwar

geringere Schwierigkeiten vor, als die, von welchen wir zugeſtanden haben, daß ſie unſerer beſchränkten Erkenntniß unüberwindlich ſein möchten in der Auffſuchung des Freien bei andern Weſen; aber gering ſind die Schwierigkeiten in dieſem Unternehmen doch keinesweges, vielmehr begreift man es wohl, daß bedenkliche Männer vor dem ganzen Unternehmen zurückbeben und meinen konnten, das Freie, wenn es auch im Willen des Menſchen vorhanden ſei, dürfte doch niemand in den Erſcheinungen, welche auf den Willen des Menſchen zu deuten ſcheinen, zu erforſchen vermögen. Wer aber kühner iſt im Leugnen, der pflegt auch kühner im Bejahen zu ſein, und ſo wundern wir uns denn nicht darüber, daß dieſelben, welche andern Dingen außer dem Menſchen alle Freiheit abſprechen, um ſo leichter das Freie in dem Willen des Menſchen zu erkennen vermeinen. Es ſcheint ihnen faſt gar keine Unterſcheidung nöthig zu ſein zwiſchen dem, was nothwendig iſt in dem Begehren des Menſchen und was darin ein freier Wille, ſondern alles, was der Menſch begehrt und wie er es begehrt, glauben ſie für frei anſehen zu dürfen, woraus denn folgen würde, daß ein jedes viehiſches Gelüſt, ein jedes Aufwallen der Leidenſchaft ebenſo frei wäre wie der vernünftige Entſchluß, ja daß kaum zugegeben werden könnte, in Schwächen und Krankheiten unſeres Lebens, in welchen die Leitung der Vernunft faſt ganz zu verſchwinden ſcheint, wie im Schlafe und im Wahnſinn, wären wir weniger frei, als in der Geſundheit, weil doch auch in jenen Zuſtänden nicht weniger heftige Begehrungen vorzukommen pflegen, als in dieſen. Sollte es ſo ſein, ſo würden wir in der That keinen Grund haben das Geſchenk der Freiheit, wie man zu ſagen pflegt, ſehr zu preiſen oder als etwas Gutes anzuſehen, ſondern es würde nur in der Mitte ſtehen zwiſchen dem Guten und Böſen, und wir würden denen beiſtimmen müſſen, welche das Freie als die Wahl zwiſchen Gutem und Böſem erklären, den freien Willen aber als das Vermögen betrachten, welches zwi-

ſchen dem Guten und Böſen gleichgültig ſchwebt und zu dem einen wie zu dem andern auf gleiche Weiſe ſich beſtimmen kann.

Halten wir hier einen Augenblick inne, um uns zu beſinnen, worauf dieſe Anſicht von der Freiheit, welche wir ſchon einmal berührt haben, wohl ausgehen möge. Offenbar iſt ihre Beziehung auf die ſittliche Schätzung des Menſchen und ſeiner Thaten. Darin bewegt ſich der Gegenſatz zwiſchen dem Guten und dem Böſen; darum beſchränkt man die Freiheit allein auf das Gebiet des Menſchlichen, weil in dieſem allein das ſittliche Handeln uns anſchaulich wird. Nun mag wohl zugeſtanden werden, daß die Unterſuchungen über die Freiheit des Willens beſonders deswegen unſern Antheil erregen, weil ſie mit der Schätzung des ſittlichen Werthes unſerer Handlungen in genaueſter Verbindung ſtehen; aber ſie allein darauf zu beziehen müſſen wir für bedenklich halten. Denn geſetzt es ſollte ausgemacht werden, es ſtehe dem Menſchen eine Freiheit der Wahl zwiſchen Gutem und Böſem zu, ſo würde doch offenbar zuerſt nachgewieſen werden müſſen, daß ihm überhaupt eine Wahl zuſtehe, oder was daſſelbe iſt, die Frage nach der Freiheit iſt allgemeiner, als die Frage nach der ſittlichen Freiheit und wenn die Möglichkeit der letztern dargethan werden ſoll, ſo muß alſo zuerſt die Möglichkeit der erſtern dargethan ſein. Ebenſo aber auch, wenn dem Menſchen Freiheit zugeſchrieben werden ſoll, muß zuvor die Frage unterſucht werden, ob Freiheit überhaupt in der Welt vorkommen könne, ſo daß alſo nicht bei dem rechten Ende diejenigen zu unterſuchen anfangen, welche den Begriff der Freiheit nur in ſeinen menſchlichen Beziehungen feſtzuſtellen ſuchen. Daraus ergiebt ſich denn aber auch, daß der Begriff der Freiheit nicht zunächſt in ſittlicher Beziehung zu nehmen iſt und mithin nicht allein als die Wahlfähigkeit zwiſchen Gutem und Böſem gedacht werden darf, ſondern als die Wahlfähigkeit überhaupt oder als das Vermögen ſich zu beſtimmen zu einer Entwicklung, welche in dieſem Vermögen gelegen iſt und welche nur deswegen unter der Form einer Wahl ſich darſtellt, weil das Vermögen ein allgemeineres iſt,

als die Entwicklung, welche aus ihm hervorgeht, und weil deswegen auch immer der Trieb einen größeren Umfang hat, als die Thätigkeit, welche unter den gegenwärtigen Umſtänden wirklich werden kann, ſo daß in der wirklichen Entwicklung des freien Entſchluſſes ein Zurückdrängen des einen Triebes durch den andern und eine beſchränkende Wahl unter den Trieben bemerkt werden kann.

Wenn nun aber auch durch die Beziehung der Freiheit auf die ſittliche Schätzung der Handlungen der Begriff derſelben mehr als billig beſchränkt wird, ſo iſt doch dieſe Beziehung zu ſehr in der Natur der Sache gegründet, als daß wir darüber viel Aufhebens machen ſollten, wäre es nicht, daß dadurch auch falſche Vorſtellungen eingemiſcht zu werden pflegten. Denn Viele haben behaupten wollen, daß nur in dieſer Beziehung auf das Gute und das Böſe das Freie gefunden werden könne, und dabei die Begriffe des Guten und des Böſen in einem ſo grellen Gegenſatz gefaßt, daß beide kaum noch irgend eine Ähnlichkeit mit einander zu haben ſcheinen. In jedem einzelnen dieſer beiden Punkte aber haben wir etwas Irriges anzuerkennen, und wenn beide zuſammenkommen, ſo wird die Verwirrung erſt recht gründlich. Zwar können wir gegen das, was für den erſten Punkt vorgebracht wird, nicht leugnen, daß eine jede freie Entwicklung einer Beziehung auf das Sittliche fähig iſt, weil ſie als eine Entwicklung der Vernunft angeſehen werden muß und jedes Vernünftige dem ſittlichen Urtheil unterliegt, allein ob nun das ſittliche Urtheil immer nur Gutes mit Böſem zu vergleichen habe, dürfte eine andere Frage ſein. Man hat zwar dafür angeführt, daß uns das Gute nur in ſeinem Gegenſatz gegen das Böſe zur Erkenntniß komme, daß wir das Gerechte nur an dem Ungerechten gewahr werden und dergleichen mehr, aber dies gilt wenigſtens nicht in jener ſtrengen Faſſung des Gegenſatzes zwiſchen gut und böſe, nach welcher an dem Guten nichts Böſes und an dem Böſen nichts Gutes ſein ſoll, ſondern es läßt ſich gar wohl den-

ken, daß wir das Gute nur gegen das weniger Gute abmeſſen, welches zwar als ein Böſes erſcheinen kann, wenn es mit dem Beſſern verglichen wird, ſonſt aber mit einem noch weniger Guten verglichen ſelbſt als ein Beſſeres ſich darſtellt. Sehen wir nun dieſer Art das Gute abzuſchätzen nach, ſo ergiebt ſich uns kein ſtrenger Gegenſatz zwiſchen ihm und dem, was böſe genannt wird, und dennoch möchte dabei die Freiheit beſtehen können, ſelbſt wenn ſie als Freiheit der Wahl gedacht wird. Auch würde ſich dabei immer noch denken laſſen, daß unſere Handlungen ſowohl dem Lobe, als dem Tadel unterworfen wären, weil nicht nur der getadelt werden kann, welcher das Böſe ſchlechthin, ſondern auch der, welcher nur das weniger Gute vollbringt, wogegen der Lob verdient, welcher ſeiner Lage und ſeinen Verhältniſſen nach das Beſte gethan hat. Alſo in der Nothwendigkeit das Freie ſittlich abzuſchätzen liegt der ſtrenge Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem nicht, wohl aber tritt er ein, wenn verlangt wird, daß die Freiheit in der Wahl zwiſchen ganz entgegengeſetzten Beſtimmungsgründen, zwiſchen ganz entgegengeſetzten Richtungen des Lebens beſtehe. Und wir können freilich auch dieſer Betrachtungsweiſe nicht ganz unſere Zuſtimmung verſagen, ſo daß es nur darauf ankommen wird ihre Bedeutung genügend an das Licht zu heben.

Denn es könnte wohl nicht ohne Grund geſagt werden, daß für eine jede Lage, in welcher eine freie Entwicklung eintritt, nur eins das Paſſende und Rechte ſei, ſo daß, wenn es ergriffen werde, das Gute, welches uns oblag, wenn aber nicht, das Böſe, welches uns verboten war, zu Stande gekommen ſein würde. Dies iſt der ſtrenge Begriff der Pflicht im Gegenſatz gegen die Übertretung oder die Sünde, welcher hierbei obwaltet. Eins iſt das ſittliche Gebot für ein jedes Verhältniß, in welchem wir uns finden; nur ein Haarbreit daran es fehlen zu laſſen, macht uns des Böſen ſchuldig, und da giebt es auch keine Grade des Pflichtmäßigen oder der Schuld, ſondern alles Gute iſt der gleiche Gehorſam

gegen das Gebot, alles Böſe iſt der gleiche Ungehorſam, die gleiche Widerſetzlichkeit, dem Gebote zuwider. Wer nun die Richtigkeit dieſer Lehre anerkennt, dem wird noch ein doppelter Weg offen ſtehen in ſeiner Anſicht vom Freien. Entweder wird er ſagen können, das Freie beſtehe nur in dem Gehorſam gegen das Sittengeſetz und nur der ſei wahrhaft frei, welcher ſeine ſinnlichen Begehrungen unter die vernünftige Einſicht des Rechten beuge, denn nur darin beſtehe der vernünftige Entſchluß, oder er wird annehmen können, das Freie liege ſowohl auf der einen, als auf der andern Seite und man begehre ſowohl das Gute, als das Böſe frei. Ein dritter Weg ſtünde ja wohl noch außerdem offen, nämlich zu behaupten, nur das Böſe ſei die freie That der weltlichen Dinge; doch können wir dieſe dritte Annahme bei Seite liegen laſſen als einem andern Gebiete der Unterſuchung angehörig, indem ſie nur von den Forſchungen über das Verhältniß der geſchaffenen Dinge zu Gott ausgehen kann, während wir dies Verhältniß hier noch ganz außer Augen laſſen. Was nun aber jene beiden Annahmen betrifft, ſo ſcheint die letztere aus der Verlegenheit hervorgegangen zu ſein, wie man bei jener Anſicht von dem Gegenſatze zwiſchen dem Guten und dem Böſen in dem letztern noch irgend eine Thätigkeit des freien Weſens erkennen könne, wenn nicht eben der böſe Wille ſelbſt als frei angeſehen werden ſollte. Denn dieſe Verlegenheit drückt jene erſte Annahme, welche einen böſen Willen und eine böſe That ſetzt, aber nicht als den Willen des Wollenden, noch als die That des Thuenden, ſondern beide als ein Erzeugniß der Natur. Wie wollte man da noch von einem böſen Willen oder einer böſen That reden können? Dagegen die andere Annahme, daß nur der gute Wille frei ſei, wird bei der Anſicht vom ſtrengen Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem doch auch von anderer Seite her ſehr unterſtützt. Je feſter wir im Guten werden, um ſo mehr wächſt unſere Gewalt über uns ſelbſt, während der Böſe dagegen den Lüſten dient, welche die Ge-

genſtände des Genuſſes in ihm anfachen. Soll man nun nicht ſagen, daß nur da die rechte Freiheit ſei, wo man in voller Gewalt über ſich ſelbſt ſei? oder daß die höchſte Freiheit allein in der Fähigkeit beſtehe nur das Gute zu wollen? In jener Weiſe der Anſicht ſtellt ſich doch das Böſe nur als das Unvernünftige dar, und wenn das Unvernünftige nicht in der Vernunft, ſondern in der Natur ſeinen Grund hat, ſo ſcheint es damit auch dem Gebiete der Nothwendigkeit, aber nicht der Freiheit anheimzufallen. Man ſieht alſo, daß dieſe Lehre von dem ſtrengen Gegenſatze zwiſchen Gutem und Böſem uns in eine bedenkliche Lage verſetzt, aus welcher wir uns für's Erſte wohl nur dadurch werden ziehen können, daß wir den Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem als dem Begriffe der Freiheit nicht weſentlich bei Seite liegen laſſen.

Wenn wir aber hierzu uns entſchließen ſollen, gleichſam die Augen zuzudrücken bei einer Frage, welche ſich uns ergeben hat, ſo müſſen wir freilich wohl einen beſſern Grund dafür aufzuweiſen haben, als nur die Verlegenheit, in welcher wir uns finden, ſie nicht beantworten zu können. Wir müſſen uns darthun können, daß ſie an dieſer Stelle nicht aufgeworfen werden ſollte, ſondern einem andern Gebiete der Unterſuchung angehöre. Zu dieſem Zwecke bemerken wir nun, daß die rein philoſophiſche Betrachtung der Dinge, mit welcher wir uns hier beſchäftigen, den Begriff des Böſen in der angegebenen Bedeutung kaum in ihren Geſichtskreis ziehen kann, weil er auf die beſonderſten perſönlichen Verhältniſſe ſich bezieht, in welche die Begriffe der Pflichterfüllung und der Übertretung uns verſetzen. Denn eine jede Pflicht ſetzt die beſtimmte Lage und ſittliche Fähigkeit des Handelnden voraus. Den ſtrengen Begriff des Böſen möchte wohl niemand aus Begriffen der Vernunft als einen nothwendigen nachweiſen können; nur thatſächlich ergiebt es ſich uns; daß es vorhanden ſei, finden wir, daß es aber nothwendig ſei in dieſer Welt, können wir nicht darthun, und deswegen erſcheint es uns als etwas Zufälliges und Willkürliches. Der

Natur können wir es nicht zuſchreiben, weil es ſonſt als etwas uns nothwendig Geſchehendes uns nicht zuzurechnen ſein würde, aber auch ebenſo wenig der Vernunft, denn wir können es nicht als eine vernünftige That betrachten. So wie es daher den Geſetzen der Natur nnd den ſittlichen Geſetzen der Vernunft ſich entzieht, ſcheint es völlig dem Zufall anheimzufallen. In einem ſolchen Lichte werden wir nun aber freilich nichts erblicken können, wenn wir von allgemeinen philoſophiſchen Begriffen ausgehen, vielmehr müſſen wir den Begriff der Freiheit, welcher eine ſolche Willkür einführen will, für einen falſchen Begriff erklären und behaupten, daß er allein aus dem ungenügenden Standpunkte herſtamme, welcher Zufall und Willkür da ſieht, wo er nur ſeine Beſchränktheit in der Erkenntniß anerkennen ſollte. Als eine Thatſache alſo mögen wir das Böſe in ſeinem ſtrengen Gegenſatze gegen das Gute anerkennen, und dieſe Thatſache müſſen wir zu erklären ſuchen, aber dies iſt ein Geſchäft, welches unſerer gegenwärtigen Unterſuchung fremd iſt und für eine ſpätere Unterſuchung aufbehalten werden muß. Hier, wo von der Freiheit in ihren allgemeinen Beziehungen die Rede iſt, können wir allein von dem Standpunkte ausgehen, von welchem aus das Böſe nicht ſchlechthin als böſe erſcheint, ſondern nur als eine Miſchung des Böſen und des Guten, und wir müſſen es als eine Voreiligkeit der ſittlichen Beurtheilung anſehen, wenn eine Handlung, wie ſie in der Erſcheinung vorkommt, ſchlechthin als gut oder als böſe betrachtet wird. Dieſe Voreiligkeit hat ihren Grund in derſelben Verwirrung, welche überhaupt bei der Beurtheilung der Dinge uns am meiſten Schwierigkeiten erregt, in der Verwirrung des Sinnlichen mit dem Überſinnlichen. Wenn es bei der Erkenntniß des letztern, wie wir gezeigt haben, darauf ankommt, was dem einen Dinge als Thätigkeit ſeines Lebens angehört, von dem zu ſondern, was durch ſein Zuſammenſein mit anderen Dingen an ihm erſcheint, ſo iſt eben das Freie als ein ſolches Überſinnliches anzuſehen, welches

wir rein den freien Weſen zuſchreiben dürfen. In ihren Handlungen aber zeigen ſich alle Dinge nur in der Vermiſchung ihrer Thätigkeiten mit den Thätigkeiten anderer Dinge, und es darf daher auch keine Handlung einem Dinge allein zugeſchrieben werden, ſondern immer ſind die Umſtände, welche zur Handlung treiben, von dem abzuziehen, was dem Handelnden zugeſchrieben werden darf. Da wird nun wohl nimmermehr geſagt werden können, daß alles Begehren des Menſchen frei ſei, ſondern im Begehren, wie es der Erſcheinung angehört, wird vielmehr unterſchieden werden müſſen, was aus fremden Einflüſſen ſtammt, und was dagegen dem freien Willen zukommt.

Verfolgen wir nun aber dieſe Unterſcheidung, ſo möchte ſich wohl ergeben, daß nur ebenſo viel in einer Handlung frei ſei, als gut, der Begriff des Böſen dagegen entweder nur die Beſchränkung der freien Entwicklung, oder auch eine ungehörige Vermiſchung des Nothwendigen mit dem Freien bezeichne, ungehörig inſofern, als das Weſen, in deſſen Erſcheinung das Böſe vorkommt, durch irgend eine Schuld eine Freiheitsentwicklung unterlaſſen und der Nothwendigkeit eine Gewalt über ſich verſtattet haben ſollte, welche an dieſer Stelle nicht hätte eintreten ſollen. Doch auch hierüber uns näher zu erklären müſſen wir verſchieben bis auf die Unterſuchung unſerer Erfahrung und ihrer Verbindung mit philoſophiſchen Begriffen. Dagegen liegt es uns ob nachzuweiſen, daß nur in dem Guten das Freie zu ſuchen ſei. Alle unſere allgemeinen Grundſätze treiben uns dahin. Wenn man von dem Vermögen der Dinge alle Entwicklung des wirklichen Weſens ableitet, wie ſollte nicht alsdann eine jede Thätigkeit, welche aus dem Vermögen heraus ſich ſelbſt ſetzt, alſo eine jede freie Thätigkeit als etwas Gutes angeſehen werden? Sie gewährt ja dem die Wirklichkeit, was in dem Vermögen verborgen lag; ſie entwickelt die Anlagen der Dinge; wollten wir eine ſolche Entwicklung für böſe halten, ſo müßten wir ſagen, die Anlage ſei zum Böſen geweſen.

Aber ſo iſt es nimmermehr. Wir können nicht anders ſagen, als daß ein jedes Weſen die Beſtimmung habe ſein Vermögen zur Wirklichkeit zu bringen, ſeine Anlagen zu entwickeln; und dieſe Beſtimmung zu erfüllen, das wird ſeine ſittliche Aufgabe ſein; indem es ihr obliegt, wird es das Gute vollbringen und alles, was zur Löſung ſeiner ſittlichen Aufgabe gehört, wird auch als dem Guten angehörig anzuſehen ſein; nun aber gehört unſtreitig zur Löſung ſeiner ſittlichen Aufgabe eine jede Entwicklung jedes Momentes, welches in ſeiner Anlage liegt, und daher muß auch eine jede freie Thätigkeit als ein Gutes anerkannt werden. Damit ſtimmt denn auch erſt zuſammen, was wir früher über das Freie haben feſtſtellen müſſen, daß es nämlich in dem Fortſchritt beſtehe, welcher in der Entwicklung des Weſens gemacht wird. Ein jeder ſolcher Fortſchritt muß als etwas Gutes betrachtet werden. Und mögen nun auch die unſittlichen Abirrungen vom Rechten ſein, von welcher Art ſie wollen, immer werden wir doch anzuerkennen haben, daß, ſoweit ſie der freien Thätigkeit, d. h. der Entwicklung eines Weſens durch ſein eigenes Sich=ſelbſt=ſetzen, Raum geben, daß ſo weit auch in ihnen etwas Gutes gefunden werden müſſe. Erſt indem wir dies anerkennen, geſtehen wir dem Freien ſeinen wahren Werth zu, welcher nur im Guten beſtehen kann. Auch wird es uns dadurch erſt möglich aus den freien Thaten den Charakter des freien Weſens zu beurtheilen, daß wir in ihnen eine Entwicklung dieſes Weſens erblicken. Nur unter dieſem Geſichtspunkte endlich erſcheint uns das Freie als das Vernünftige, indem der vernünftige Grund aller Thätigkeit nur darin geſucht werden kann, daß die geſchaffenen Weſen in einer fortſchreitenden Thätigkeit das Gute ſich aneignen, das in dem ihnen verliehenen Vermögen liegt.

Nach dieſen Abſchweifungen, welche uns die Berückſichtigung empiriſcher Schwierigkeiten geboten hat, kehren wir zu unſeren früheren Sätzen zurück, daß in den Verhältniſſen, unter welchen alle Dinge der Welt ſtehen, in den Verhält=

niſſen des Grundes zur Folge, der Urſache zur Wirkung, des Allgemeinen zum Beſondern keine Nothwendigkeit liegt, welche alle Freiheit der Vernunft durchaus ausſchlöſſe; daß aber dieſe Verhältniſſe doch den einzelnen Dingen nur eine bedingte Freiheit geſtatten, welche uns als hinlänglich erſcheinen muß für den Zweck, nach welchem wir vernünftiger Weiſe ſtreben. Damit ſtellen ſich nun Freiheit der Vernunft und Nothwendigkeit der Natur in dieſer Welt neben einander, und es wird unſere Aufgabe ſein das Verhältniß beider gegen einander zu erforſchen.

Da jedoch der Gegenſatz, von welchem wir reden, in Ausdrücke gefaßt wird, welche nicht von aller Zweideutigkeit frei ſind, ſo werden wir einige Bemerkungen über den Sprachgebrauch vorauszuſchicken haben. Sie ſchließen ſich an das an, was Natur genannt zu werden pflegt, indem die Zweideutigkeiten, welche in dieſem Namen liegen, leicht auch auf ſeinen Gegenſatz übergehen. Er wird aber bald in einem zu weiten, bald in einem zu engen Sinne gefaßt. In dem erſtern ſcheut man ſich ſogar nicht von der Natur der Vernunft zu ſprechen, und wenn die Natur des Menſchen erwähnt wird, ſo verſteht man darunter nicht allein das Nothwendige, ſondern auch das Freie in ſeinen Entwicklungen. Ebenſo legt man dem Dreieck und andern räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen oder Erſcheinungen eine Natur bei und unterſcheidet überhaupt das, was der Natur eines Gegenſtandes gemäß oder zuwider ſei. Der Sinn dieſer Reden iſt nicht ſchwer zu entziffern. Sie reden alle von den weſentlichen Merkmalen eines Gegenſtandes, ſei es eines Dinges und ſeines Begriffs, ſei es einer Erſcheinung und ſeiner Vorſtellung. Da wird der Ausdruck Natur ganz gleichbedeutend gebraucht mit dem, was wir Weſen nennen. Dieſer Sprachgebrauch als einen zu weiten müſſen wir vermeiden, wenn von dem Gegenſatze zwiſchen Natur und Vernunft gehandelt werden ſoll. Gefährlicher für unſere Unterſuchung iſt der zu enge Sprachgebrauch, weil ſein Sinn ſchwerer zu ermitteln iſt und die Täuſchung, welche

ihm zu Grunde liegt, tiefere Wurzeln hat. Als Natur pflegt man in einer ſehr weit verbreiteten Anſicht nur das Körperliche zu betrachten, und man ſetzt daher auch wohl Natur und Geiſt in demſelben Sinne einander entgegen, wie wir Natur und Vernunſt, während der rechte Gegenſatz, wie wir bemerkt haben, zwiſchen Körper und Geiſt iſt. Sobald man nun darüber mit ſich einig geworden, daß nicht alles, was im Geiſt iſt oder erſcheint, der Vernunft angehört, ſondern vieles, was als ein Geiſtiges wahrgenommen wird, aus natürlichen Urſachen ſich erzeugt, wie Luſt und Schmerz, ſinnliches Begehren und Verabſcheuen und dergleichen mehr: ſo muß auch eingeſtanden werden, daß die Natur nicht allein im Körperlichen ihren Sitz habe. Gehören Körper und Geiſt, wie nachgewieſen worden, der Erſcheinung an, ſo können wir in ihnen weder rein Natürliches, noch rein Vernünftiges ſuchen, ſondern nur Miſchungen aus beiden. Der körperlichen aber, wie der geiſtigen Erſcheinung liegt ein Überſinnliches zum Grunde, eine Thätigkeit, eigen dem Dinge, welches ſie ausübt, in welcher daher das Ding als ein freies und vernünftiges ſich ſelbſt ſetzt. Warum ſind wir nun dennoch geneigter, das Körperliche als Natur zu betrachten, als das Geiſtige? Die Veranlaſſung dazu iſt offenbar genug. Das Körperliche, als ein uns Äußeres geſetzt, iſt eben deswegen ein Nothwendiges für uns; wir haben es nicht geſetzt, ſeine Einwirkungen auf uns ſind durchaus nothwendig, und als einem Zwange müſſen wir uns ihnen unterwerfen. Von dieſem unſern Standpunkte aus müſſen wir das Körperliche als Natur anerkennen. Aber wir haben uns zugleich einzugeſtehen, daß dieſer unſer Standpunkt nicht der allgemeine Standpunkt der Wiſſenſchaft iſt, ſondern ein rein perſönlicher, von welchem aus die Dinge erblickt dem Einen ſich anders darſtellen, als dem Andern; ſo wie dem Einen etwas Anderes äußerlich und körperlich iſt, als dem Andern, würde daher auch dem Einen etwas Anderes Natur ſein müſſen, als dem Andern, wenn das Natürliche und

das Körperliche eins wären. Dagegen hat nun der Verſtand den allgemeinen wiſſenſchaftlichen Standpunkt feſtzuhalten und zu behaupten, daß nicht in allen Beziehungen das körperlich Erſcheinende nur als Natur, und ebenſo wenig auch in allen Beziehungen das Geiſtige als Vernunft zu betrachten ſei.

Von ſolchen Zweideutigkeiten des Ausdrucks befreit, werden wir nun auffordern müſſen die Natur und die Vernunft beide im Äußern und Körperlichen, wie im Innern und Geiſtigen aufzuſuchen. Fangen wir vom Innerlichen an und denken uns ein einzelnes Weſen, welches ſich in ſeinen freien Thätigkeiten entwickelt, ſo werden wir damit auf eine Reihe von Thätigkeiten geführt, in welcher das Verhältniß der Natur und der Vernunft zu einander in einem beſtändigen Wechſel iſt. Nun müſſen wir bei empiriſcher Betrachtung dieſer Reihe zwar eingeſtehen, daß kein durchaus ſich gleichbleibendes Geſetz in dem Größenverhältniſſe beider Beſtandtheile ſich zeigen will, ſondern daß bald der eine, bald der andere vorherrſchend das Leben in der Erſcheinung beſtimmt, ſo wie Schlaf und Wachen, Befriedigung des phyſiſchen oder des vernünftigen Triebes abwechſelnd eintreten; aber trotz dieſen Schwankungen wird man doch bei Unterſuchung der Lebenserſcheinungen bemerken können, daß im Ganzen genommen allmälig die Vernunft mehr und mehr Raum gewinnt und die natürlichen Antriebe weniger bedeutſam in den größern Abſchnitten des Lebens hervortreten. Je mehr daher die Unterſuchung den erſten Anfängen des Lebens ſich nähert, um ſo ſtärker wird uns die Natur, um ſo ſchwächer die Vernunft erſcheinen, und ſollten wir wirklich den erſten Anfang treffen können, ſo würden wir in ihm die Natur als ſchlechthin herrſchend, die Vernunft als ſchlechthin unterworfen erblicken müſſen. Bis zu dem erſten Anfange des Lebens will nun freilich unſere Erfahrung uns nicht ausreichend zurückführen, aber die philoſophiſche Forſchung muß hier ergänzend eintreten, indem ſie überall auf den letzten Grund zurückzugehen ſtrebt. Da findet ſich nun eine voll-

kommene Übereinſtimmung der Philoſophie mit den Bemerkungen der Erfahrung. Der erſte Anfang, auf welchen alles Leben zurückgeführt werden muß, iſt das reine Vermögen, welches als ein gegebenes zu denken iſt, nothwendig dem, welcher es empfängt, eine reine Natur. Wir pflegen es daher auch wohl die Naturanlage zu nennen. In ihr iſt das Weſen, welchem ſie beigelegt wird, eigentlich nur der Möglichkeit nach vorhanden, ein leeres Subject für mögliche Prädicate. Das, was in ſeinem Vermögen liegt, iſt ihm noch nicht wirklich eigen; erſt durch ſeine eigene That wird es ihm angeeignet, und es muß alſo eine freie Entwicklung, ein Sich-ſelbſt-ſetzen des Dinges hinzutreten, wenn das im Vermögen Geſetzte wirklich werden ſoll. Daher iſt auch das Vermögen, wenn gleich Natur, doch als ein Vermögen zur Vernunft zu denken. Was dagegen aus dem Vermögen zur wirklichen That ſich entwickelt, iſt auch, indem es ſich entwickelt in der freien That, als Vernunft zu betrachten. Die erſten Entwicklungen jedoch werden nur als Anfänge der Vernunft, als ſchwache Spuren derſelben in ſich tragend angeſehen werden können, und ſo ſtellen ſie ſich ſchon dar, ohne irgend eine Rückſicht auf den Andrang der äußern Umſtände, der Wirkungen der äußern Natur, lediglich geſehen auf das Verhältniß, welches ſie zu dem noch unentwickelten Vermögen des Dinges haben. Denn was in dem übrigen Vermögen des Dinges liegt, welches in der freien That noch nicht zur Wirklichkeit gekommen, das iſt dem Dinge zwar noch nicht in eigener Thätigkeit hervorgetreten, aber wir würden uns irren, wenn wir deswegen ſagen wollten, es wäre in Ruhe ſchlechthin, ſondern ſo wie die beſondere That aus dem allgemeinen Vermögen des Dinges ſich abſondert, ſo ſetzen ſich auch die übrigen Möglichkeiten, welche in dem Vermögen des Dinges liegen, in einen Gegenſatz gegen die freie That. Es iſt ein Drängen in ihnen hervorzutreten, ein Trieb, der zwar zu keiner Wirklichkeit der Entwicklung führt, aber doch das Ganze

des lebendigen Dinges zu erhalten ſtrebt, während die ſich abſondernde Thätigkeit dies Ganze aufzuheben ſcheinen könnte. In dieſem Triebe der Erhaltung, gerichtet auf die Einheit und Ganzheit des Dinges und deswegen antreibend zu weitern Entwicklungen, welche der abgeſonderten Thätigkeit ihre Ergänzungen zuführen ſollen, haben wir alles das zu erkennen, was man Naturtrieb zu nennen pflegt. Dieſer Naturtrieb iſt nun natürlich um ſo ſtärker in den Dingen, je größer noch ihre Unentwickeltheit iſt, und im Beginn der Entwicklung daher wird er ein entſchiedenes Übergewicht über die freien Thätigkeiten ausüben. Allmälig aber mehren ſich auch dieſe und gewinnen ſtärkere Macht, indem nach unſern frühern Sätzen die frühere Entwicklung in die ſpätere übergeht und dieſe einen Fortſchritt gegen jene bildend, was früher entwickelt worden, in ſich aufnimmt und ſomit eine ſtärkere Entwicklung bildet, wenn man ſie in ihrem Verhältniß gegen den Drang des Naturtriebes betrachtet. Alſo auch hierin ſtimmt der philoſophiſche Gedanke mit der Erfahrung überein, und nur darin möchte man glauben eine Verſchiedenheit ihrer Ausſagen heraustreten zu ſehen, daß der philoſophiſche Gedanke die fortſchreitende Entwicklung des vernünftigen Weſens in einer beſtändigen Steigerung ſeiner Vernunft zu verlangen ſcheint, während die Erfahrung dafür ſtimmt, daß in der Bewegung des Lebens Schwankungen bald mehr zum Übergewichte der Natur, bald mehr zum Übergewichte der Vernunft vorkommen. Allein dieſe Verſchiedenheit in den Ausſagen beider wird ſich doch wohl ausgleichen laſſen, wenn von der einen Seite die Erfahrung ſich daran erinnert, daß ſie immer nur nach dem urtheilen kann, was bei den wirklichen Thätigkeiten der Dinge zur Erſcheinung kommt, von der andern Seite aber die Philoſophie zugiebt, daß die Entwicklung der einzelnen Dinge nicht allein von ihrer innerlich immer mehr anwachſenden Kraft abhängig iſt, ſondern auch im Zuſammenhang mit der Entwicklung der übrigen Dinge und dem Ganzen gedacht wer-

den muß. Denn wenn nun auch zugegeben werden müßte, daß in der Erſcheinung der Dinge das Anwachſen der Vernunft nicht immer gleichmäßig hervortrete, ſondern bald die Vernunft ſiegreicher gegen die Natur, bald ihr mehr unterworfen ſich zeige, ſo würde damit doch die Annahme verbunden werden können, daß in dem verborgenen Grunde des vernünftigen Weſens ein beſtändiges, wenn auch nicht gleichmäßiges Wachsthum der Vernunft vorhanden ſei; und daß dieſes ſo ſich verberge und nicht immer in der wirklichen Thätigkeit hervortrete, würde davon abgeleitet werden können, daß die innerlich ſich bildende Vernunft auch auf die äußere Natur Rückſicht zu nehmen hätte und in dieſe ſich ſchickend Hemmungen ihrer wirklichen Thätigkeit erführe, welche zwar nicht das ſchon wirklich gewordene Weſen, aber doch die gegenwärtige Wirkſamkeit deſſelben beſchränken könnten.

Betrachten wir nun dieſes Wachſen der Vernunft in ſeinem Verhältniſſe zur Natur, ſo werden wir zunächſt bemerken müſſen, daß darin eine Verwandlung der Natur in Vernunft vorgeht und von uns vollzogen wird. Denn unſere Naturanlage, welche nicht unſer Werk iſt, ſondern als etwas Nothwendiges uns gegeben, indem ſie in freier That zur Entwicklung kommt, hört auf bloße Naturanlage zu ſein; aus Natur verwandelt ſie ſich in freie Thätigkeit und in Vernunft. Wir nannten ſie eben deswegen eine Naturanlage zur Vernunft, weil aus ihrer Natur die vernünftige Wirklichkeit werden ſoll. Ebenſo iſt es mit dem Naturtriebe, welcher in Beziehung auf unſere innere Anlage eben nichts anderes iſt, als das Streben unſeres Vermögens in Wirklichkeit überzugehen. Indem dieſer Trieb durch unſere eigene freie Thätigkeit ſeine Befriedigung findet, wird der Zweck deſſelben begriffen und ſtellt ſich als ein vernünftiger dar, als ein Trieb, welcher nur die Wirklichkeit unſerer Vernunft bezweckt und nur an das Licht gebracht zu werden braucht des wirklichen Bewußtſeins, um als Vernunft ſich uns zu

zeigen. Wahrhaft alſo verwandelt ſich unſere Natur in unſere Vernunft, und wir können dieſen Proceß vom Beginn unſeres freien Lebens an bis zum Ende deſſelben in immer ſteigendem Grade verfolgen. Im Anfange unſeres Lebens, würden wir alsdann ſagen müſſen, wären wir reine Natur und nichts anderes, allmälig aber verwandelten wir unſere Natur in Vernunft, und in der Vollendung unſeres Lebens würde zuletzt alle unſere Natur zur Vernunft geworden ſein und wir die reine Vernunft darſtellen. Denn die Vollendung unſeres Lebens wird nur als die Verwirklichung alles deſſen gedacht werden können, was in unſerer Naturanlage liegt. Sie zur Entwicklung und das in ihr Angelegte zur Wirklichkeit zu bringen, iſt unſere Beſtimmung, ſo wie es unſere Beſtimmung iſt die Vernunft in uns von den Beſchränkungen zu befreien, welche in der Entwicklung des Lebens ihr nicht enthoben werden können, und damit reine Vernunft zu werden.

Man möchte vielleicht befürchten, daß nun in dieſer Vollendung des Lebens, nachdem alles Vernunft geworden, alle Natur in uns verloren gegangen ſein würde. Allein dieſe Furcht würde ungegründet ſein. Denn wir haben das Verhältniß zwiſchen Natur und Vernunft, ſo wie es in unſerer innern Entwicklung ſich uns darſtellt, noch von einer andern Seite zu betrachten. Wenn wir früher das Freie zu ermitteln ſuchten als das einfache Element, aus welchem die Reihe des Lebens ſich zuſammenſetze, ſo war es allein der Fortſchritt in der Entwicklung, welchen wir als frei anerkennen konnten; alles Andere erſchien uns als abhängig theils vom Frühern, theils von den äußern Urſachen und dem Zuſammenhange mit dem Allgemeinen. Sollen wir nun nicht auch in gegenwärtiger Unterſuchung dies wieder anerkennen? Wenn wir uns ſelbſt treu bleiben wollen, allerdings und um ſo mehr, je entſchiedener auch alle Anſchauung des Lebens dahin uns treibt. Was geſchehen iſt, kann nicht ungeſchehen gemacht werden; es iſt unſerer Gewalt ſchlechthin

entrückt; es iſt ein Nothwendiges, welches wir in allen weitern Entwicklungen anzuerkennen haben. So werden auch die frühern Entwicklungen unſerer Vernunft, zwar indem ſie eintreten, als von uns geſetzt und unſerer Gewalt unterworfen, als freie Thätigkeiten von uns gedacht werden müſſen, aber ſo wie ſie eingetreten und vollendet ſind, ſo werden ſie unſerer Gewalt enthoben uns nothwendig und Natur ſein. Die Freiheit der Thätigkeiten ſtellt ſich uns alſo nur als in dem Momente vorhanden dar, in welchem die Vernunft wirklich wird aus der Naturanlage heraus. Sie iſt der Übergang aus dem Vermögen in die Wirklichkeit. Wenn aber dieſer Übergang vollbracht iſt, ſo iſt alles, was in ihm geworden, wieder Natur, und das Weſen, welches wirklich geworden, kann in allen folgenden Entwicklungen das, was in ihm wirklich vorhanden iſt, nicht mehr verleugnen. Der Einſicht gemäß, welche ſich in ihm erzeugt hat, muß es handeln; ſein Charakter, welchen es ausgebildet hat, iſt die nothwendige Richtſchnur ſeines Lebens. Wenn auch äußere Verhältniſſe in ſeinen wirklichen Thätigkeiten die Wirkſamkeit deſſen hemmen mögen, was ſchon in frühern Entwicklungen in ſein vernünftiges Bewußtſein getreten, ſo wird es doch dadurch nicht frei von dem Einfluſſe der ſchon gewonnenen Bildung, welche immer anſtreben wird, auch unter Hemmungen ſich bemerklich zu machen, und die Hemmungen ſelbſt können in keiner Weiſe als eine Befreiung von der Gewalt, welche das Frühere auf das Spätere ausübt, betrachtet werden, da ſie ſelbſt nur Nothwendiges hervorbringen. Alſo die Natur verſchwindet nicht durch die Entwicklung der Vernunft, ſondern was bei dieſer vorgeht, iſt allein Übergang aus der Natur in die Natur.

Aber freilich die Natur, in welche die Freiheit umſchlägt, iſt eine andere, als die, aus welcher ſie hervorging, und ſo iſt auch ihr Verhältniß zur Vernunft durchaus ein anderes. Die erſte Natur, als Anlage geſetzt und im Naturtriebe ſich verkündend, beſteht nicht mit dem Willen der Vernunft, denn

dieſer iſt vielmehr darauf gerichtet, daß aus der Anlage die Wirklichkeit werde und der Trieb ſeine Befriedigung finde. Sie muß daher von der Vernunft erſt in Vernunft umgebildet werden, um die Billigung der Vernunft zu finden. Dagegen die andere Natur bedarf keiner ſolchen Bearbeitung und Umwandlung durch die Vernunft, um dem Willen derſelben gemäß zu ſein; denn die Vernunft ſelbſt hat ſie hervorgebracht, nicht nur, daß ſie werde, ſondern auch, daß ſie bleibe, indem die Vernunft wohl wußte, daß, wenn dieſe Natur einmal geworden, ſie auch weiterhin immer bleiben werde; ihr Bleiben daher war eingeſchloſſen in dem Willen der Vernunft, und ſie beſteht mit dem Willen der Vernunft. Was anders möchte die Vernunft wohl wollen, als das Gute zu bewahren, welches ſie einmal hervorgebracht hat? Und die frühere Entwicklung der Vernunft muß ihr ja als etwas Gutes erſcheinen. Dies Gute, welches aus der Entwicklung der Vernunft mit Nothwendigkeit, nach dem Geſetze der Natur hervorgeht, iſt die Entwickeltheit der Vernunft ſelbſt und daher mit der Vernunft in der That Eins. Nachdem die Vernunft die Natur in Vernunft verwandelt, hat nun die Natur die Vernunft in Natur verwandelt, und die Einheit beider iſt gewonnen. Dieſe Einheit, daß ſie recht und vollſtändig hervortrete, iſt das wahre Ziel der Vernunft. Wenn ſie ihre Entwicklung vollendet hat in irgend einem Punkte, bleibt ihr in Beziehung auf dieſen Punkt kein anderes Beſtreben, als daß er immerfort in ſeiner vollen und und unbeſchränkten Entwickeltheit beſtehe, daß alle Hemmungen, welche von außen ihn bedrohen, ihn verdunkeln und gleichſam in den Hintergrund des vernünftigen Weſens zurücktreten laſſen können, entfernt werden, vielmehr immer weiter ſeine natürliche Kraft in ergänzenden Fortſchritten ſich entfalte. So wollen wir, daß der Gedanke vernünftiger Einſicht, welcher ſich uns erhoben hat in unſerem Bewußtſein, nicht wieder in Vergeſſenheit gerathe, ſondern immer feſter in uns wurzele und unſerem ganzen Leben und Weſen

eingefügt zur zweiten Natur in uns werde. So wollen wir, daß die vernünftige Übung in jeder Art der Tugend zu einer unerſchütterlichen Gewohnheit ſich uns geſtalte, zu dieſer Gewohnheit, die ohne weitere Anſtrengung wie von ſelbſt in uns wirkſam iſt und als eine zweite Natur von unſerem Leben gar nicht abgetrennt werden kann. Die zweite Natur nennen wir dieſe Natur, welche mit der Vernunft geeinigt iſt und aus der Thätigkeit der Vernunft, aus ihrer freien Entwicklung hervorgegangen iſt, aber als eine nothwendige Folge der frühern vernünftigen Thätigkeit ſich darſtellt. Je mehr dieſe zweite Natur alles Gute als einen unerſchütterlichen Gewinn der frühern Entwicklung in uns hervortreibt, um ſo mehr dürfen wir unſere Vernunft als entwickelt anſehen, um ſo mehr dürfen wir uns rühmen, dem Ziele unſeres Lebens uns genähert zu haben.

In etwas anderer Weiſe nun freilich wird uns wenigſtens beim erſten Anblicke das Verhältniß der Vernunft und der Natur zu einander ſich darſtellen, wenn wir dabei nicht auf die uns innere, ſondern auf die uns äußere Natur ſehen. Fremder und ſpröder möchte ſich wohl dieſe Natur gegen die Bearbeitung der Vernunft zu verhalten ſcheinen, als die Natur in uns. Dennoch von dem uns fremdartigen Anblicke, welchen ſie der äußern Beſchauung darbietet, wird ſich vieles verlieren, wenn wir Einſicht in ihr Inneres gewinnen. Wie fremd, wie durchaus ungleichartig ſcheint der Vernunft das Körperliche zu ſein; und dennoch wiſſen wir in den körperlichen Erſcheinungen des Menſchen Vernunft zu finden, freilich mit Natur vermiſcht, aber nicht anders, als dieſe Vermiſchung auch in unſerm eigenen Innern vorkommt. Und nicht etwa haben wir dieſe Gleichartigkeit der äußern Natur mit unſerer Vernunft nur bei den Menſchen oder in einem beſchränkten Kreiſe der Dinge zu ſuchen, ſondern wenn wir unſern allgemeinen Grundſätzen trauen dürfen, ſo haben wir auch in allen Erſcheinungen Zeichen der

Vernunft und in allen Dingen die Vernunft ſelbſt in irgend einer Entwicklung zu erkennen. Das Vermögen eines jeden Dinges, ſofern es nur wahrhaft ein Ding iſt, entwickelt ſich nur in Thätigkeiten, welche dieſem Dinge eigen ſind, in einem freien Leben, und wir können es nur als einen Widerſpruch anſehen, wenn jemand behaupten wollte, es könnten Thätigkeiten einem Dinge als ſeine eigenen Thätigkeiten zugeſchrieben werden, welche nicht frei oder nicht Vernunft wären. Wenn ſie ſeine eigenen Thätigkeiten ſind, ſo ſind ſie frei; ſollte ein Anderes ſie hervortreiben, ſo würden ſie vielleicht an dem Dinge ſein oder erſcheinen, aber ſie würden nicht dem Dinge eigen ſein. So verſchwindet denn freilich die Fremdartigkeit der äußern Natur für die Vernunft; aber weil jene Natur als etwas uns Gleichartiges erſcheint, hat ſie noch nicht aufgehört Natur und Nothwendigkeit, ja bitterer Zwang für uns zu ſein, ſollten die Umſtände es ſo fügen, daß die äußere Natur unſeren Wünſchen nicht allein, ſondern auch den weſentlichen Bedürfniſſen unſerer Vernunft ſich widerſetzte.

Dennoch müſſen wir in dem ſo eben beſchriebenen Proceſſe der Verſtändigung über das Vernünftige, welches auch in der uns äußern Natur lebt, eine Verwandlung der Natur in Vernunft finden. Indem wir in jener Natur das Vernünftige erkennen, können wir ſie nicht mehr als reine Natur ſetzen. Schwierig mag es nun wohl allerdings ſein den äußern Erſcheinungen ihren vernünftigen Sinn abzuſehen, indeſſen bei fortgeſetzter Übung unſeres Verſtandes gelingt es uns doch allmälig in fortſchreitendem Maaße, anfangs in einem kleinern, dann auch in einem größern Kreiſe. Man denke nur an das Kind, welches allmälig Geberden und Mienen und Ausdruck der Sprache verſtehen lernt, und vergleiche damit das männliche und durch das wiſſenſchaftliche Leben gebildete Alter, welches faſt alle menſchliche Werke, ſei es der nützlichen, ſei es der ſchönen Kunſt, ſei es der leichtern oder der ſchwerern Wiſſenſchaft, nicht nur ſolche,

welche durch lange Gewohnheit ihm befreundeter geworden ſind in dem Kreiſe ſeiner Zeitgenoſſen und ſeines Volkes, ſondern auch befremdlichere lange entſchwundener Zeiten und entlegener oder ſehr abweichend geſitteter Völker ſich zu ſicherem Verſtändniß anzueignen weiß, und man wird wenigſtens eine Ahnung bekommen von dem weiten Umfange, welchen unſere Vernunft gewinnen kann in ihrer Fertigkeit in das körperlich uns Erſcheinende ſich gleichſam hineinzuleben. Möchte nun auch jemand behaupten dieſer Fähigkeit ſei doch eine Grenze geſteckt, eine Grenze der undurchdringlichen Natur, ſo würde doch dieſe Behauptung nur auf gewiſſen Erfahrungen beruhen, welche von unſerem gegenwärtigen Leben hergenommen ſind, und da allerdings nur einen gewiſſen Kreis, des Menſchlichen vornehmlich, als das Gebiet uns darſtellen, in welchen unſere Verſtändigung mit der äußern Natur uns gebannt hält; aber daß dieſer Kreis mehr bezeichnete, als nur eine Grenze für unſer gegenwärtiges Leben geſteckt, daß überhaupt eine Natur vorhanden ſei, welche ſich uns gar nicht mittheilte und uns durchaus unverſtändlich ſei, wird niemand zu beweiſen im Stande ſein. Vielmehr das Gegentheil müſſen wir aus unſern allgemeinen Grundſätzen folgern. Denn eine durchaus ſich nicht mittheilende Natur würde etwas ſein, was auf uns nicht wirkte und keine Erſcheinungen als Zeichen ſeines Daſeins und Weſens uns darböte, was alſo den allgemeinen Zuſammenhang der Dinge und Wirkungen unterbräche. Nun kann es zwar geſchehen, daß die Zeichen mancher Dinge ſo dunkel und ſchwach uns zukommen, daß ſie dermalen für uns unverſtändlich bleiben; aber wir haben auch ſchon anerkennen müſſen, daß in dem vernünftigen Vermögen, welches uns beiwohnt, eine unendliche Fähigkeit unſere Thätigkeiten zu vervollkommnen liegt, eine Fähigkeit, welcher keine unüberſteigliche Schranken geſetzt ſind. Dieſe wird daher auch vermögend ſein in immer weiterem Fortſchreiten die dunklern Zeichen der äußern Natur zu deuten und zuletzt zu einem völligen

Verſtändniß dieſer Natur uns zu führen oder ſie uns völlig in Vernunft zu verwandeln.

Nun bleibt uns aber noch der Einwand zurück, welcher ſchon angedeutet wurde, daß die äußere Natur, wenn auch uns verſtändlich geworden, doch nur eine Beſchränkung für uns, eine Nothwendigkeit, welcher wir uns wider Willen fügen müßten, ſein möchte; denn ſie könnte wohl etwas wollen, was wir nicht wollen. Lebt in ihr eine Vernunft, ſo ſetzt dieſe auch etwas, was wir nicht ſetzen, und ſchließt uns von dieſem ihrem Sich-ſelbſt-ſetzen aus. Das, was jene, von uns verſchiedene Vernunft in ihrer Freiheit ſetzt, das iſt und bleibt nothwendig für uns und Natur. Die Verwandlung der äußern Natur in Vernunft iſt durch unſer Verſtändniß derſelben nicht vollendet. Ohne unſern Willen, ja wider unſern Willen iſt dieſe Vernunft, welche wir nicht hervorbringen. So mag es allerdings in vielen Fällen ſein, daß wir unwillig und nur gezwungen eine Vernunft außer uns anerkennen, die unſerem Begehren widerſtrebt. Allein was unſerem Begehren widerſtrebt, das widerſtrebt nicht immer unſerem Willen, oftmals iſt vielmehr unſer Begehren ſelbſt in einem Widerſtreben gegen das, was wir eigentlich wollen, gegen das Gute, das Ziel unſerer Entwicklung. Wir mögen daher genauer unterſuchen, was wohl die Vernunft in der äußern Natur ſein möge, um zu ſehen, ob ein ſolcher Streit der Vernunft der Andern mit unſerer eigenen Vernunft vorkommen könne, wie man ihn befürchten läßt. Die Vernunft der Andern, ihre Freiheit wird eben auch nur in ihren Fortſchritten in der Entwicklung beſtehen können. Sollte es nun wohl geſchehen können, daß wir ein ſolches Fortſchreiten nicht wollten? Daß wir es nicht begehren, mag ſich wohl ereignen; aber ein ſolches Begehren würden wir nur unvernünftig nennen dürfen und darin ein Widerſtreben unſeres Begehrens gegen unſern Willen zu erkennen haben. Denn der Fortſchritt der übrigen Dinge in ihrer Entwicklung iſt unter jeder Bedingung auch ein Fort-

ſchritt des Ganzen, zu welchem wir ſelbſt gehören, deſſen Fortſchritte wir daher als unſere eigenen erachten müſſen. Wenn unſer Wille auf die Entwicklung unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens gerichtet iſt, ſo müſſen wir bemerken, daß der Fortſchritt der übrigen Dinge in ihrer Entwicklung ihm nur entgegenkommt. Die vernünftige Entwicklung der übrigen Dinge, je ſtärker ſie hervortritt, um ſo fähiger macht ſie dieſelben auch, ſich uns mitzutheilen, und je kräftiger ihre Mittheilung an uns wird, um ſo leichter wird es dadurch uns ſie zu begreifen. Sollen wir nun nicht wollen, daß ihre Entwicklung und ihre Fähigkeit ſich uns mitzutheilen wachſe? Wir würden dadurch nur das Wachſen unſeres Verſtändniſſes, die Entwicklung unſerer eigenen Vernunft ablehnen. Daher iſt es, daß in demſelben Gebiete, in welchem uns die Verſtändigung mit der äußern Natur am beſten gelingt, in der Geſellſchaft der Menſchen, auch das Streben am lebhafteſten iſt die Entwicklung der Übrigen zu einem wahrhaft vernünftigen Leben aus allen Kräften zu befördern, und nur der, welcher hieran den gebührenden Antheil nimmt, wird für vernünftig geachtet. Wenn unſer Wille auf die Wirkſamkeit in der Außenwelt gerichtet iſt, was können wir vernünftiger Weiſe anderes wollen, als daß Entwicklungen in ihr hervortreten, zu welchen die Anlagen in ihr liegen? Daher ſteht unſer vernünftiger Wille in keinem Widerſtreit mit dem vernünftigen Willen der äußern Dinge, deren Vernunft eben auch nur die Entwicklung ihrer Anlagen begehrt. Vielmehr können wir auch wieder in dem Gebiete, in welchem uns die äußere Natur am verſtändlichſten iſt, uns ſehr gut zur Anſchauung bringen, wie unſer Wille nach demſelben Ziele mit dem Willen der übrigen vernünftigen Weſen hinſtrebt. Denn wie ſehr arbeiten wir nicht darauf hin Andere durch Ermahnungen und Belehrungen, durch Unterſtützung und Beförderung aller Art zu Entſchluß und zu Einſicht und zu weiterem Fortſchreiten zu bringen.

Und nun mögen wir noch einmal jenen Proceß betrachten, welchen wir als die Verwandlung der äußern Natur in unſere Vernunft bezeichnet haben. Was die Dinge außer uns in ſich als Vernunft entwickelt haben, das erkennen wir als Vernunft in ihnen an und eignen es uns zu in unſerem Verſtändniß. Aber daß ihre Vernunft damit uns nicht recht angeeignet ſei, wurde uns eingewendet, denn ihr Wille ſei nicht der unſere; was in ihnen frei ſei, das ſei uns nothwendig und oft ein bitterer Zwang. Was nun dieſen bittern Zwang anbetrifft, ſo wird es wohl offenbar ſein, daß er wegfallen werde, ſobald wir das wirkliche Verſtändniß der Vernunft in den andern Dingen uns angeeignet haben. Denn eins von beiden, entweder erkennen wir ſie für vernünftig an und erkennen, wie ſie ſowohl dem Dinge, welches ſie urſprünglich erzeugt hat, als auch uns ſelbſt erſprießlich und heilſam iſt für unſere Verſtändigung und Entwicklung, und alsdann werden wir darin keinen bittern Zwang, ſondern eine Förderung unſeres Weſens erblicken, oder wir halten ſie für ſchädlich entweder uns ſelbſt oder einem Andern, und alsdann werden wir geſtehen müſſen, daß wir noch keinesweges zu dem rechten Verſtändniß derſelben gelangt ſind. Aber dennoch würde geſagt werden können, daß die Vernunft anderer Dinge uns fremd und eine äußere Natur bliebe, wenn nur nicht in Wahrheit unſere Vernunft mit der Entwicklung der übrigen Dinge in ſo nahen Beziehungen ſtünde, daß wir jene von dieſer gar nicht ſondern können. Denn indem wir, wie vorher geſagt, durch Rath und Ermahnung und andere Beförderungsmittel den Entſchluß und die Einſicht Anderer heraustreiben, gehört freilich der Entſchluß und die Einſicht ihnen an; es iſt ihre Freiheit und ihr Wille, welche ſie vollziehen; aber daß es nicht auch unſer Wille wäre, welcher darin vollzogen würde, dürfen wir doch nicht ſagen. In ſolchen Fällen alſo zeigt ſich unſer Wille mit dem Willen Anderer durchaus auf Eins hinauslaufend, und nur in verſchiedenen Beziehungen ſtellt

ſich daſſelbe bald als der Wille des Einen, bald als der Wille des Andern dar. Dies iſt die rechte Wechſelſeitigkeit der Urſachen und der Wirkungen. Und nun weiß ich nicht, ſollte es etwas weſentlich Verſchiedenes ſein, ob wir etwas ſelbſt mit hervorbringen helfen oder ob wir es nur ſeiner eigenen Entwicklung überlaſſen und alsdann dieſer Entwicklung nichts entgegenſetzen, ſondern unſere Beiſtimmung dazu geben. Dies findet in allen jenen andern Fällen ſtatt, in welchen wir die Freiheit der Andern nicht vorher beabſichtigen, ſondern nur nachher finden. Auch in dieſen Fällen, ſobald wir nur die Vernunſt in ihnen eingeſehen haben, iſt der Wille der Andern auch unſer Wille, und in keiner andern Weiſe iſt er uns nothwendig, als auch unſer eigener Wille uns nothwendig iſt, nachdem er vollzogen worden. Wir könnten nun noch dazu beitragen ſeine Ergebniſſe wenigſtens zurücktreten zu laſſen und ſeine Erfolge zu erſchüttern; aber wir werden es nicht thun, wenn wir vernünftig ſind, d. h. ihn wirklich für vernünftig anerkannt haben. Wir befeſtigen ihn daher durch unſere Beiſtimmung und ſichern ſein Beſtehen, und hiermit dürfen wir denn unſtreitig uns rühmen, daß er unſer eigener Wille geworden, d. h. daß er, welcher zuerſt als äußere Natur ſich uns darſtellte, in Freiheit und Vernunſt ſich uns verwandelt hat. Wir werden keine Hemmung unſerer vernünftigen Thätigkeit und keine Beſchränkung unſeres vernünftigen Seins in der vernünftigen Entwicklung Anderer, keine Schranken der Natur in ihr zu erkennen haben, ſondern je vollkommner die Geſellſchaft vernünftiger Weſen ſich ausbildet, welcher wir angehören, um ſo vollkommener wird auch unſere eigene Vernunſt ſich zu entwickeln Freiheit und Veranlaſſung haben.

Hiermit aber haben wir auch ſchon die andere Seite des Proceſſes berührt, welcher zwiſchen Natur und Vernunſt vorgeht, die Verwandlung der Vernunſt in Natur. Dieſe findet nicht weniger bei dem Verhältniſſe unſerer Vernunſt zur äußern, als zur innern Natur ſtatt. Denn, wie ſchon

geſagt, die früher entwickelte Vernunft der Andern, indem wir ſie als ſolche erkennen, muß uns als etwas Nothwendiges ſich darſtellen. In der Geſellſchaft vernünftiger Weſen bilden ſich auf ſolche Weiſe Sitten und Geſetze, Wiſſenſchaften und Künſte aus, und wie ſonſt noch andere Ergebniſſe des vernünftigen Lebens heißen mögen. Dieſe pflanzen ſich von Geſchlecht zu Geſchlecht fort in ununterbrochener Überlieferung, und die Stufe der Bildung, welche das eine Zeitalter erreicht hat, wird die Grundlage der Entwicklung des andern. Da haben wir denn augenſcheinlich anzuerkennen, daß die frühern Entwicklungen nicht nur unſerer ſelbſt, ſondern auch der Geſellſchaft, in welcher wir leben, eine nothwendige Grundlage unſerer gegenwärtigen Bildung ſind, und dieſe unſere Bildung wenigſtens zum Theil wird als eine Folge der frühern Entwicklung begriffen werden müſſen. Immer mehr aber haben wir auch hierbei zu ſtreben, daß uns und Andern die ſchon entwickelte Vernunft zur andern Natur werde, zu der mit der Vernunft geeinigten Natur, welche wir ſchon früher beſchrieben haben. Überall iſt dies der Gang unſerer Entwicklung. Aus der gegebenen Natur unſeres Vermögens tritt die Vernunft in freier Thätigkeit hervor, und alsdann ſetzt ſie immer mehr in uns ſich feſt, eine Vernunft, welche wie aus der Natur hervorgegangen, ſo auch die Geſtalt der Natur hat, eben deswegen unſere Vernunft befriedigend, weil ſie unſerer Natur durchaus gemäß und mit ihr weſentlich Eins iſt.

Beide Seiten unſeres Lebens, die, welche ſich der äußern, und die, welche ſich der innern Natur zuwendet, gehören aber weſentlich zuſammen. Wir haben ſchon bemerken müſſen, daß, wenn die Natur außer uns in Vernunft ſich uns verwandelt, indem wir den vernünftigen Sinn derſelben erkennen, dies auch eine Verwandlung unſerer eigenen Natur in Vernunft iſt, indem es ohne eine Entwicklung unſerer natürlichen Anlage zur Erkenntniß nicht vollzogen werden kann. Eben daſſelbe ergiebt ſich auch, wenn unſer

Wille mit dem Willen der Andern eins wird, denn beide, unſer Wille, und der Wille der Andern, einigen ſich nur, indem eine gleiche Entwicklung der Vernunft theils in den Andern anerkannt, theils in uns ſelbſt gewollt wird. Von dieſer Seite alſo zeigt ſich, daß die Verwandlung der äußern Natur in Vernunft nur dadurch geſchieht, daß in gleicher Weiſe unſere eigene Vernunft in Natur verwandelt wird. Aber auch von der andern Seite muß eine gleiche Verwandlung der äußern Natur in Vernunft eintreten, wenn die Natur in uns in Vernunft ſich verwandeln ſoll. Denn mögen wir nun unſer vernünftiges Leben von der theoretiſchen oder von der praktiſchen Seite aus auffaſſen, ſo zeigt ſich doch immer daſſelbe, daß nur in demſelben Maaße unſere Entwicklung fortſchreiten kann, in welchem die Entwicklung der übrigen Dinge ihr gleichſam entgegenkommt. In unſerem praktiſchen Leben gehen wir darauf aus die äußern Dinge ihrer Natur gemäß für unſer eigenes Leben zu gebrauchen, ihre Verhältniſſe zu uns in eine ſchickliche Ordnung zu bringen dem gemäß, was ſie uns leiſten können oder Andern und ſich ſelbſt. Alles dies aber hängt davon ab, daß wir Thätigkeiten aus ihrem Vermögen hervorlocken und ſie alſo Urſachen werden, welche in das Leben der übrigen Dinge eingreifen. Als ſolche Urſachen aber ſind ſie frei, und daher beruht unſer praktiſches Leben ſelbſt auf der Entwicklung der Freiheit in Andern, welches wir natürlich nur da uns anſchaulich machen können, wo die Vernunft ſelbſt uns anſchaulich iſt. Wer nun den Einfluß unſeres praktiſchen Lebens auf die Entwicklung der Wiſſenſchaft vor Augen hat, der wird hieraus auch ſchon abnehmen können, wie genau die Fortſchritte der Wiſſenſchaft mit der Entwicklung der äußern Natur zuſammenhängen. Unſere ganze Lehre vom Fortſchreiten im Wiſſen geht davon aus, daß wir die Dinge nur aus ihrer Erſcheinung kennen lernen. Nun aber haben wir geſehen, daß die Erſcheinung der Dinge immer eine freie Thätigkeit derſelben iſt, und daß eben dieſe

freie Thätigkeit derſelben uns allein ihr Leben und ihr Weſen offenbart; ſollen wir daher in der Erkenntniß der Dinge fortſchreiten, ſo muß vorausgeſetzt werden, daß die Dinge mehr und mehr freie Thätigkeiten entwickeln und dadurch ihr Weſen mehr und mehr uns offenbaren. In demſelben Grade, in welchem ihnen ihr Weſen wirklich und offenbar wird, in demſelben Grade wird es auch uns erkennbar, und nach dem Wiſſen ſtrebend werden wir daher auch die freie Entwicklung der übrigen Dinge verlangen müſſen. Je mehr ſie ſich entwickeln, um ſo mehr kommen ſie unſerm Willen entgegen. Dies iſt die Einheit der Welt in ihrem Leben ausgeſprochen, ihr Streben nach einem gemeinſamen Ziele, nach der Offenbarung oder Verwirklichung alles deſſen, was in dem Vermögen eines jeden Einzelnen und der Geſammtheit aller Dinge liegt. Dadurch wird es allen Dingen möglich ihre Beſtimmung zu erreichen, daß ein jeder dem andern in ſeiner Entwicklung fördernd entgegenkommt. Weit entfernt davon, daß die wachſende Kraft des Einen die Kraft der Übrigen beſchränken ſollte, wie eine Lehre uns überreden möchte, welche nur mechaniſch wirkende Kräfte kennt, iſt vielmehr das Leben vernünftiger Weſen von ſolcher Art, daß es in der freien Kraft der übrigen Welt die ſtärkſte Forderung ſeiner eigenen emporſtrebenden Kraft zu erblicken hat.

Hiernach iſt nun allerdings die Freiheit der einzelnen Dinge, wie ſchon früher geſagt, abhängig von dem, was außer ihr vorgeht, und dieſe Abhängigkeit iſt der Vernunft ſelbſt ſo tief eingeprägt, daß ſie eine andere Freiheit gar nicht begehren kann, als die, welche die Umſtände geſtatten. Denn gegen die Verhältniſſe anzukämpfen, das achtet ſie für Thorheit, und von ihnen ſich zurückzuziehen erſcheint ihr auch als unmöglich, ſo daß ihr Rath immer dahin lauten wird, man ſolle mit den Verhältniſſen zu wirken ſtreben. Allein die Gewalt der Verhältniſſe ſtellt ſich auch ganz anders dar, als die Gegner der Freiheit gewöhnlich gemeint haben. Es iſt nicht, daß unſere Freiheit um ſo mehr zu-

ſammenſchwinden müßte, je mehr die Welt außer uns an Freiheit und Kraft gewinnt, ſondern umgekehrt, je mehr die übrigen Dinge ihre freie Entwicklung gewinnen, um ſo beſſer vermögen wir uns mit ihnen zu verſtändigen und mit ihnen gemeinſamen Willens zu leben. Daher wenn wir zu unſerem vollen Willen gelangen wollen, haben wir nur zu beſorgen, daß die übrigen Dinge nicht lebhaft genug dahin ſtreben möchten in der Entwicklung ihres Vermögens zu dem Grade der Freiheit zu kommen, welchen wir für den Fortſchritt unſeres Lebens begehren müſſen. Doch auch dieſe Furcht würde ungegründet ſein. Denn hier iſt das wieder das Allgemeine, welches uns Bürgſchaft dafür leiſtet, daß die Thätigkeiten der einzelnen Dinge, obwohl in ſelbſtändiger Haltung ſich entwickelnd, dennoch nach einem Ziele ſtreben und deswegen nicht in Widerſtreit gegen einander ſtehen können. Es iſt das Zuſammengehören aller Dinge zu einer Welt, die allgemeine Weltkraft, welche in einem jeden Einzelnen rege iſt, was uns davon überzeugen muß, daß ein jedes Ding Raum finden werde zur Entwicklung des Grades der Freiheit, welcher auf der Bahn zur Erreichung ſeiner Beſtimmung liegt. Denn ein einiges Vermögen und ein einiger Trieb hält alles zuſammen und gewährt einem jeden Einzelnen ſein Recht und ſeine Freiheit, weil die Beſchränkungen, welchen in ungehöriger Weiſe das Einzelne unterliegen würde, auch Beſchränkungen der Entwicklung des Ganzen ſein müßten. Das ganze Geheimniß dieſes weltlichen Einklangs, welcher die fortſchreitende Geſchichte der Natur und der Vernunft bildet, liegt in dem gemeinſamen Ziele des Ganzen und darin, daß Vermögen und Trieb des Ganzen dieſem Ziele gemäß geſetzt ſind. Der Trieb des Allgemeinen verbindet uns ſo mit allen Übrigen, daß wir in ihre Entwicklung uns ſchicken und, ſoweit nur immer möglich, unſere Kraft dazu anſtrengen ihre Entwicklung zu befördern; in gleicher Weiſe aber haben wir auch zu erwarten, daß derſelbe Trieb daſſelbe den übrigen Weſen

gebieten werde in Verhältniß zu uns. So gehorchen wir dem Allgemeinen, aber ohne Abbruch unſerer Freiheit, vielmehr zu ihrer wahren Kräftigung; denn alles, was das Allgemeine in uns hervorbringt, indem es ſich dabei unſerer Thätigkeit bedient, das iſt uns keinesweges fremd oder gegeben, ſondern unſere eigene That, geregelt nur durch die Rückſicht, welche wir auf das Ganze nehmen müſſen, wenn wir vernünſtiger Weiſe leben wollen, hervorgebracht nicht allein in uns, ſofern wir als einzelne Weſen uns unſer bewußt ſind, ſondern auch zugleich unſer uns bewußt ſind als Glieder der allgemeinen Weltordnung zuſammengehörend mit Allem, was ſonſt noch außer uns in der Welt iſt.

Sehen wir nun auf dieſen Zuſammenhang aller einzelnen Weſen und ihrer Entwicklung, ſo ergiebt ſich uns daraus auch, wie ein jedes von ihnen eine ihm eigenthümliche Stellung in der Welt hat und dadurch von den übrigen Weſen ſich unterſcheidet, daß es in anderer Weiſe, als die Übrigen, in das Leben des Ganzen eingreift. Unter den Einwürfen, welche man unſerer Behauptung gemacht hat, daß den einzelnen Weſen der Welt ein Vermögen zur Vollkommenheit beiwohne, giebt es einen, welcher beſonders unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch nimmt, weil er ſich auf einen Punkt bezieht, der durch das ganze Syſtem unſeres Denkens hindurchgeht. Wollen wir nämlich das Syſtem unſerer Begriffe, welches auf das Daſein und Leben concreter Dinge ſich bezieht — und darauf beziehen ſich ja alle Verzweigungen unſeres Denkens — wollen wir dieſes Syſtem nicht gänzlich aufgeben, ſo müſſen wir die Regel anerkennen, daß ein jeder einzelne Begriff durch ſeinen nächſt höhern Begriff und durch ſeinen charakteriſtiſchen Unterſchied erklärt werde. Wenn nun aber auch in dem nächſt höheren Begriff keine Beſchränkung des Vermögens ausgedrückt ſein ſollte, was jedoch bezweifelt werden könnte, ſo meint man doch gewiß zu ſein, daß der charakteriſtiſche Unterſchied eine ſolche bezeichnen müſſe. Wenn wir dem Sokrates z. B.

einen beſtimmten Charakter zuſchreiben, dem Platon dagegen einen andern beſtimmten Charakter, dies nicht allein in der Bedeutung des wirklichen, ſondern auch des tranſcendentalen Charakters genommen, ſo liegt darin, daß einem jeden von ihnen ein Vermögen beiwohnt, welches dem andern verſagt iſt, und welche Folgerung läge näher, als daß demnach auch das Vermögen eines jeden von ihnen ein beſchränktes und unvollkommenes ſei? Und dennoch müſſen wir Vorſicht anrathen und können der Folgerung nicht ſogleich vertrauen, weil Bedenklichkeiten theils von Seiten der Erfahrung, theils von Seiten der Philoſophie ihr entgegenzutreten ſcheinen. Bedenken wir zuerſt, was von Seiten der Erfahrung uns geboten wird, ſo werden wir bemerken können, daß doch die Thätigkeiten, welche dem einen und dem andern Menſchen angeoͤren, keinesweges ſchlechthin ſich einander ausſchließen, ſondern was die Thätigkeit des einen enthält, auch die Thätigkeit des andern enthalten kann, wie denn möglicher Weiſe die Wiſſenſchaft des einen auch die Wiſſenſchaft des andern iſt. Dies muß uns auffordern das Allgemeine der Arten oder das, was in mehreren oder allen Dingen derſelben Art gemeinſam geſetzt iſt, in dieſe Unterſuchung aufzunehmen. Dieſes verſchiedenen Dingen Gemeinſame, wie in dem Menſchen das Menſchliche, dürfen wir einem jeden unbedenklich in ſolcher Weiſe zuſchreiben, daß der Beſitz des Einen durch den Beſitz des Andern nicht geſchmälert wird. Aber freilich dürfen wir dabei auch nicht unberückſichtigt laſſen, was ſchon oben angedeutet wurde, daß in dieſem Allgemeinen ſelbſt, in dem nächſt höheren Begriffe der Art, eine Beſchränkung liegen möchte, wie denn Viele geneigt ſind das Vermögen der menſchlichen Art als ein beſchränktes ſich zu denken. Die Art jedoch führt uns weiter auf die Gattung, indem wir in dem Begriffe der Art den Begriff der Gattung ſetzen und daher auch wieder das Vermögen der Gattung in dem Vermögen der Art anzuerkennen haben, und ſo weiter aufſteigend lehrt uns die

Philoſophie in einem jeden einzelnen Dinge nicht allein das Vermögen z. B. des Menſchen, ſondern auch der Welt erkennen, nur freilich mit den charakteriſtiſchen Unterſchieden behaftet, durch welche wir das einzelne Ding von den übrigen im Gedanken abſondern. Sokrates iſt nicht allein ein Menſch und ein lebendiges Weſen und ein Organiſches und ſo weiter fort durch die verſchiedenen Grade übergeordneter Dinge, ſondern er iſt auch eine Welt, wenn anders der Begriff der Welt den allgemeinſten concreten Begriff bezeichnet. Sollte daher dennoch das Vermögen der einzelnen Dinge, obgleich das Vermögen der Welt in ſich ſchließend, ein beſchränktes ſein, ſo würde dies nur von den charakteriſtiſchen Unterſchieden, durch welche es beſtimmt wird, abgeleitet werden können. Das ganze Gewicht der Unterſuchung beruht alſo auf der Bedeutung, welche den charakteriſtiſchen Unterſchieden beigelegt werden muß. Es frägt ſich, ob ihre Bedeutung einen Theil oder eine irgendwie beſchränkte Größe, ſei es der Extenſion oder der Intenſion, in ſich ſchließe, oder ob ſie allein eine Art des höheren Begriffs bezeichnen ſoll. Wäre das Letztere der Fall, wie es nach der gewöhnlichen Weiſe die Verhältniſſe der Begriffe zu einander aufzufaſſen zu ſein ſcheint, ſo würde kein Grund vorhanden ſein den einzelnen Dingen, oder ihren Arten und Gattungen dieſer Welt nur ein beſchränktes Vermögen im Kreiſe ihres höheren Begriffs beizulegen, ſondern man würde, um bei unſerem Beiſpiel zu bleiben, von dem einzelnen Menſchen ſagen können, er habe das volle Vermögen Menſch zu ſein und alle Vollkommenheit des menſchlichen Weſens ſich anzueignen, nur in einer eigenthümlichen, von der Art der übrigen Menſchen verſchiedenen Art; und ebenſo würde man von der menſchlichen Art ſagen können, ſie habe das volle Vermögen ihrer Gattung nur in einer ihr eigenthümlichen Weiſe; zuletzt aber würde ein jedes Ding das volle Vermögen der Welt in ſich tragen ohne Beſchränkung nur in einer eigenthümlichen Weiſe der Entwicklung. Wäre dagegen

das Erſtere der Fall, ſo würden wir freilich eingeſtehen müſſen, daß ein jedes Ding nur ein eingeſchränktes Vermögen beſäße und daher nie zur Vollkommenheit weder des Seins noch des Bewußtſeins gelangen könnte.

Was nun aber für dieſen zweiten Fall ſpräche, wüßten wir in Wahrheit nicht zu ſagen, wenn es nicht die Erfahrung ſein ſollte. Denn von dem Verhältniſſe der Begriffe, durch welche das Weſen und mithin das Vermögen der Dinge beſtimmt werden ſoll, haben wir ſchon geſehen, daß es keine Verſchiedenheiten des Grades oder der Größe ſetzt, ſondern nur Verſchiedenheiten der Art. Dagegen in der Erfahrung treten uns überall Verſchiedenheiten des Grades hervor, wie es auch nicht anders ſein kann, da die Erfahrung nur die wirkliche Entwicklung der Dinge in ihrem Leben und Weſen aufzufaſſen vermag und dabei immer nur ein gewiſſer Grad der vernünftigen und natürlichen Bildung hervortreten kann, welcher in dem bisherigen Leben erreicht worden. Aber, was nun das Weſentliche für unſere Unterſuchung iſt, dieſer Grad der Bildung ſcheint ſich auch nach den verſchiedenen Arten der Dinge zu vertheilen, und wir können uns nicht verleugnen, daß die verſchiedenen einzelnen Dinge nicht allein ihrer Eigenthümlichkeit nach, ſondern auch die verſchiedenen Arten derſelben nach dem, was ihren einzelnen Dingen gemeinſam iſt, auf einer verſchiedenen Stufe des Daſeins und des Lebens ſtehen, ſo daß man geneigt werden möchte dieſe verſchiedenen Stufen der Entwicklung ihrem tranſcendentalen Weſen zuzuſchreiben. So finden wir, um nur das allerbemerklichſte anzuführen, die verſchiedenen Arten der Thiere auf einer ſehr verſchiedenen Stufe organiſcher Entwicklung und ſchreiben dieſe der Eigenthümlichkeit ihrer Art zu, als könnte dieſe zu einer höhern organiſchen Entwicklung ſich nicht erheben; unter den lebendigen Weſen, welche wir durch Erfahrung kennen lernen, nimmt alsdann der Menſch eine ſo ausgezeichnete Stellung ein, daß wir nicht daran zweifeln, es ſei ſeiner Art gemäß

über alle hervorzuragen und einen höheren Grad des Weſens in Anſpruch zu nehmen, als die übrigen; und wenn wir zuletzt noch die Verſchiedenheiten der Menſchen unter einander vergleichen und bemerken, wie der eine vor den übrigen ſich auszeichnet, ſo möchten wir auch dieſe Verſchieheit auf das eigenthümliche Weſen derſelben zurückführen und behaupten, der eine habe vorzüglichere Anlagen empfangen, als der andere. Allein daß wir nur nicht auf einem ganz falſchen Wege ſind mit dieſer Beurtheilung des tranſcendentalen Weſens nach der vorliegenden Erfahrung. Wenn das wirkliche Weſen, wenn die bisher gewonnene Bildung beurtheilt werden ſoll, ſo werden wir den Maaßſtab der Erfahrung nicht ablehnen, denn in dieſer liegt uns vor, was die Dinge geleiſtet haben; aber dieſe kurze Spanne des bisherigen Lebens möchte doch wohl kaum ausreichen, um zu beurtheilen, was ſie überhaupt leiſten können. In ihrem bisherigen Leben ſind ſie gehemmt geweſen durch ihre Verhältniſſe zur äußern Natur; da haben ſie nur ein gewiſſes Maaß ihrer Kraft entfalten können; das eine hat ungünſtigere Verhältniſſe vorgefunden, als das andere, und die Erfolge ſind daher auch verſchieden geweſen; aber können dieſe Verhältniſſe ſich nicht ändern, und wird nicht alsdann auch zu erwarten ſein, daß eine bisher noch verborgene Kraft in dem zurückgebliebenen Dinge ſich offenbaren werde, welche wir bisher kaum ahnen konnten? Wenn wir alſo nur einigermaaßen die Beſchränktheit unſerer Erfahrungen vor Augen haben, werden wir es nicht wagen aus ihr Schlüſſe über das Vermögen der Dinge überhaupt abzuleiten, ſondern nur ſo viel können wir aus unſerer Erfahrung entnehmen, als ſich als Wirklichkeit in den Dingen gezeigt hat, und mit einiger Wahrſcheinlichkeit ergiebt ſich uns daraus auch Einiges über die zunächſt zu erwartenden Leiſtungen der Dinge nur unter der Vorausſetzung, daß ihre Verhältniſſe keine bedeutenden Veränderungen erfahren werden. Zu ihren Verhältniſſen aber müſſen wir freilich auch ihren Zuſam-

menhang mit ihrer Art rechnen und daher die Fortſchritte in ihrer Entwicklung nicht anders erwarten, als es ihre Verbindung mit ihrer Art geſtattet. Dies iſt die Ordnung der Welt, daß jedes Weſen in ihr an andere Weſen ſeiner Art ſich anſchließend zu ſeiner Entwicklung gelangen muß und mit ihnen zugleich fortſchreitend aus ihrem Kreiſe nicht heraustreten darf ohne die Grundlage ſeiner Bildung zu ſtören.

Dieſe Anſicht, welche wir faſſen müſſen, hängt mit unſern frühern Sätzen über den Begriff der Welt auf das Genaueſte zuſammen. Wenn wir die Welt denken müſſen als begabt mit einem Vermögen, ſo vollkommen als es Gott verleihen konnte, ſo würde es heißen Gottes ſchöpferiſche Macht beſchränken, wenn wir dies Vermögen geringer ſchätzen wollten, als das Vermögen zu aller Vollkommenheit. Wenn nun aber auch die Welt ſich theilen muß in eine Vielheit der Dinge, weil ſie nur im Gegenſatz des Hemmenden und des Gehemmten ſich entwickeln kann, ſo können wir doch das Vermögen der Welt nicht als dadurch verkümmert ſetzen, und wir müſſen daher annehmen, weil aus unvollkommenen Theilen niemals ein vollkommenes Ganzes wird, daß alle Dinge in der Welt der Vollkommenheit theilhaftig ſind ihrem Vermögen nach. Denn aus ihrem Vermögen ſoll ſich ihre vollkommene Wirklichkeit und die vollkommene Wirklichkeit der Welt entwickeln. Nur in einem jeden Dinge der Welt drückt ihre Vollkommenheit auf eine andere Weiſe ſich aus, und dadurch ſind die Dinge unterſcheidbar und unterſchieden nach charakteriſtiſcher Verſchiedenheit. Die verſchiedene Weiſe der Dinge hängt von ihrem verſchiedenen Standpunkte, von der verſchiedenen Stelle ab, von welcher aus ſie in die Entwicklung der Welt eingreifen. Da haben wir anzuerkennen, daß von dem Einen etwas Anderes geleiſtet werden muß, als von dem Andern, welches denn nothwendig mit ihrer eigenen Entwicklung zuſammenhängt. Die erſte Anregung zu einer vernünftigen

Entwicklung in der Welt muß immer von dem Einen ausgehen, von da aber über die übrige Welt ſich verbreiten und das Eine alſo die Möglichkeit einer Freiheitsentwicklung den Andern gleichſam zeigen, dieſe aber alsdann müſſen ſie begreifen und aus der Möglichkeit die Wirklichkeit ſich bereiten. In dem Einen iſt daher die eine Freiheitsentwicklung zuerſt, in den Andern tritt ſie erſt ſpäter ein, wogegen dieſe eine andere Freiheitsentwicklung früher gewinnen, jenes dagegen ihnen darin nachfolgt. Hierauf müſſen wir nach den Grundſätzen der Philoſophie alle Eigenthümlichkeit der Dinge zurückführen. Sie äußert ſich hauptſächlich in ihrer Originalität, d. h. in der urſprünglichen Weiſe der Erfindung, durch welche ſie Andern Wegweiſer in dem Gebiete der Vernunſt werden. Darin pflegen wir die hervorragenden Gaben der Menſchen zu bewundern, ohne daß doch darin irgend etwas läge, was unſer Vermögen als ein beſchränktes bezeichnen könnte. So bewundern wir den Lehrer, welcher neue Gebiete des Wiſſens uns eröffnet, aber indem wir als ſeine gelehrigen Schüler uns ihm hingeben, ſchreiben wir uns daſſelbe Vermögen zu, welches er beſitzt, zu wiſſen, wie er weiß. Und etwas ganz Ähnliches iſt es auch mit ausgezeichneten Männern für das praktiſche Leben. Da zeigt der Eine ſein Talent in der Geſtaltung der äußern Verhältniſſe, ſei es, daß er neue Formen der Geſellſchaft herſtellt, ſei es, daß er geheime Kräfte der Natur zu Zwecken der Vernunft zu gebrauchen weiß; allein dadurch werden wir keinesweges gedemüthigt unſere Schwäche gegen ſeine Kraft beſchränkt zu finden, ſondern ihm bleibt eigenthümlich nur die Ehre unſer Führer geweſen zu ſein in der Verwirklichung einer vernünftigen Ordnung, welche wir ebenſo wie er uns aneignen und in ihr leben und weben können. Dieſer Originalität muß ſich alsdann auch die Empfänglichkeit anſchließen für die Entwicklungen der Übrigen, d. h die Fähigkeit Andere zu begreifen und das von ihnen Gezeigte ſich anzueignen, weil nur in dem Zuſammenhange

mit der übrigen Welt ihm ſich anſchließend und ſeinen Winken folgend die Originalität ihr vernünftiges Maaß findet. So iſt in der Verbindung dieſer beiden die Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen erſt vollſtändig geſetzt. Das ganze Räthſel deſſen, was man Eigenthümlichkeit, Individualität oder auch wohl Perſönlichkeit zu nennen pflegt, iſt hierin enthalten, daß verſchiedene Dinge in verſchiedenen Reihen freier Thaten ihre Natur in Vernunft und ihre Vernunft in Natur verwandeln und demgemäß auch in verſchiedener Weiſe in die Entwicklung der Welt eingreifen. Verſchieden ſind die Reihen ihrer Entwicklung, und dennoch gelangen ſie alle zu demſelben Ziele, zu der Vollkommenheit ihrer Vernunft und ihrer Natur, weil keine Entwicklung der Vernunft und ſo auch der Natur, welche aus der Vernunft heraus ſich gebildet hat, ihnen verſagt iſt. So können wir die Wiſſenſchaft, der Eine wie der Andere, begreifen, obgleich wir in verſchiedenen Reihen unſerer Lebensthätigkeiten, auf verſchiedenen Wegen, wie man zu ſagen pflegt, zu ihr gelangen, und wenn wir den Charakter eines Menſchen zu erforſchen ſuchen, ſo haben wir eben deswegen dabei nicht allein im Auge, in welchen Thaten er ſich gezeigt hat, ſondern auch den Verlauf dieſer Thaten; ſeine Art und Weiſe aus der Entwicklung der einen in die andere überzugehen muß uns zur Erforſchung deſſelben dienen. Hierbei erkennen wir nun an, daß einem jeden Dinge ein vollkommenes Vermögen beiwohnt und daß ihm dennoch von Natur eine eigenthümliche Anlage zukommt, welche von ſeiner Stellung zur Welt abhängt. Dieſer Stellung gemäß entwickelt es ſeine Thätigkeiten und greift in die Entwicklung der übrigen Dinge auf eine fördernde Weiſe ein. Seine Eigenthümlichkeit iſt aber nur dies, daß es ſeiner Anlage und ſeiner Stellung zur Welt gemäß daſſelbe entwickelt, was alle übrige auch, aber in einer andern Reihe entwickeln.

Es möchte hierbei nöthig werden, um mögliche Mißverſtändniſſe zu vermeiden, noch eine Erklärung über einen

Punkt abzugeben, über welchen in neuern Zeiten ebenſo wie ſonſt öfters Irrthümer und Streitigkeiten vorgekommen ſind. Unſerer ganzen Lehre muß man es leicht abſehen können, daß ſie die Annahme der Fortdauer unſeres und jedes einzelnen Weſens über den Tod hinaus zu ihrer Vorausſetzung hat. Das vollkommene Vermögen, welches wir einem jeden Weſen beilegen, kommt in dieſem irdiſchen Leben nicht zu ſeiner Entwicklung; kein Weſen würde daher ſeine Beſtimmung erreichen, wenn es beim Schluſſe dieſes Lebens mit ihm aus wäre, denn ſeine Beſtimmung iſt eben ſein Vermögen zur vollkommenen Entwicklung zu bringen. Daß es eine andere Beſtimmung habe, können wir auf keine Weiſe zugeben, wenn wir es als vernünftig ſetzen nach der Entwicklung ſeines Vermögens zu ſtreben; denn was die Vernunft anſtrebt, muß auch etwas Mögliches ſein. Was uns hier am nächſten liegt, das wiſſenſchaftliche Streben, muß uns dafür das nächſte und ſicherſte Zeugniß abgeben. Dieſes Streben können wir nur als ein vernünftiges anſehen; vernünftig aber iſt es nur, wenn ſein Gegenſtand, die Wiſſenſchaft, für uns erreichbar iſt. Wer nun erkannt hat, daß jedes einzelne Wiſſen an das Wiſſen des Ganzen ſich anſchließt und um ſo vollkommener iſt, je mehr es alle Beziehungen umfaßt, welche der einzelne Gegenſtand deſſelben zum Ganzen hat, um ſo unvollkommener dagegen, je weniger es dieſe Beziehungen ausdrückt: der wird auch eingeſtehen müſſen, daß unſer Streben nach dem Wiſſen in keiner Weiſe in dieſem Leben befriedigt werden könne, in welchem es uns nicht vergönnt iſt alle Beziehungen eines Gegenſtandes zum Ganzen zu überſehen. In dieſem vernünftigen Beſtreben daher unſer Vermögen zu einer Entwicklung zu bringen, welche weit über die Grenzen unſeres gegenwärtigen Lebens hinausreicht, haben wir den Grund unſerer Überzeugung von unſerer Fortdauer nach dem Tode zu ſuchen. Unſer ganzes vernünftiges Leben und Streben würde ohne Sinn und Verſtand ſein, wenn dieſe Überzeugung uns täuſchte.

Dagegen können nun alle Bedenklichkeiten nicht aufkommen, welche uns das Schwankende und Vergängliche der Erſcheinungen oder das Dunkel der Zukunft erregen möchte. Man hat geſagt, alles, was entſtehe, vergehe auch wieder; allein wir haben ſchon bewieſen, daß dies nur von den Erſcheinungen, nicht von den überſinnlichen, im Weſen der Dinge gegründeten Thätigkeiten gilt, welche vielmehr von ſelbſt in Natur ſich verwandeln und als ſolche jedem Wandel widerſtehen. Man hat auch geſagt, alles, was verliehen worden, könne auch wieder genommen werden, und dies auf das Daſein und Weſen der geſchaffenen Dinge anwenden wollen, als wenn nämlich Gott ſo wetterwendiſch ſein möchte, daß er ſeine Geſchöpfe einmal ſetzen und dann wieder aufheben könnte. Überdies aber beruht dieſe Meinung auf der falſchen Vorſtellung von dem Sein der geſchaffenen Dinge, als ob ihre Wirklichkeit ihnen gegeben werden könne, als eine angeſchaffene, wogegen wir aber die Einſicht zu Hülfe zu rufen haben, daß die Wirklichkeit der Vernunft niemandem gegeben werden kann, ſondern allein durch die eigene Thätigkeit des vernünftigen Weſens iſt und beſteht. Sollte alſo nur der, welcher verleihen kann, auch wieder entziehen können, ſo können wir auch niemandem ſonſt die Macht zuſchreiben einem vernünftigen Weſen ſeine Wirklichkeit zu rauben, als nur ihm ſelbſt. Schwieriger möchte es nun freilich ſein die Bedenklichkeiten gegen die Fortdauer unſeres Seins und Lebens zu heben, welche aus der Dunkelheit der Zukunft hergenommen werden, aber nur weil eben die Zukunft in ihren Beſonderheiten uns unerforſchlich iſt. Leichter möchte es denen ſcheinen über dieſe Art der Bedenklichkeiten ſich wegzuſetzen, welche nur von der Unſterblichkeit der Seele oder des Geiſtes ſprechen und dabei keine Nothwendigkeit gelten laſſen, daß die Seele oder der Geiſt oder vielmehr das Ding, welches innerlich als geiſtig ſich darſtellt, in ſeinem Zuſammenhange mit der Welt auch in körperlichen Erſcheinungen ſich darſtellen müſſe. Al-

lein ein ſolches abgeſchiedenes Sein der Seele oder des Geiſtes außer dem weltlichen Zuſammenhange muß als eine Forderung erſcheinen, welche mit unſerem wiſſenſchaftlichen Beſtreben alles im Zuſammenhang zu erkennen in völligem Widerſpruch ſteht. Daher dürfen wir auch das künftige Leben der Dinge in dieſer Rückſicht nicht anders uns denken, als unſer gegenwärtiges, in einer doppelten Erſcheinungsweiſe hervortretend, geiſtig für uns, körperlich für Andere. Da kann denn nun wohl gefragt werden, wenn man die Bedingungen des leiblichen Lebens bedenkt, woher das lebendige Weſen, von ſeinen jetzigen Organen abgeſchieden, neue Organe entnehmen werde. Ja man kann fragen, ob es nicht möglich ſei, daß ein lebendiges Weſen, nachdem es ſeinen alten Organismus nicht mehr zu beherrſchen vermochte, von dieſem getrennt, nun ſo ungünſtige Bedingungen ſeines Daſeins finden könnte, daß es nur noch ein Leben des Schlafes zu führen vermöge, ohne Fortſchritte in der weitern Entwicklung zu machen. Und auf dieſe und ähnliche Fragen werden wir freilich keine entſcheidende Antwort geben können. Nur iſt die Ungewißheit hierüber nicht geeignet in unſerer Überzeugung von dem Fortleben der vernünftigen Weſen uns ſchwankend zu machen. Denn weil wir nicht wiſſen, wie das künftige Leben ſich geſtalten werde, wie günſtig, oder wie ungünſtig, darum können wir doch nicht aufgeben, was wir aus allgemeinen Grundſätzen als nothwendig haben ſetzen müſſen. Wenn aber jemand ſagen ſollte, ſo ließe ſich auch nicht entſcheiden, ob das Fortleben nach dem Tode etwas Wünſchenswerthes für uns ſei und unſerer Beſtimmung uns entgegenführen werde: ſo würden wir dem doch noch eine entſchiedenere Antwort geben können. Möglich allerdings, daß nach unſerem Tode periodiſche Hemmungen uns treffen, ſei es Einige von uns oder uns Alle; daß aber dieſe Hemmungen nicht aufhören ſollten, müſſen wir für unmöglich anſehen. Denn die allgemeine Weltkraft, welche den Zuſammenhang aller Dinge

beherrſcht, indem ſie nach ihrer eigenen vollkommenen Entwicklung ſtrebt, ſchließt auch das Streben nach der Entwicklung einer jeden einzelnen Kraft in ſich, und daher kann es wohl geſchehen, daß für die Zwecke anderer Dinge eine Zeit lang die Entwicklung eines einzelnen Dinges, ja einer Art von Dingen gehemmt und auf ein Kleinſtes zurückgebracht wird, aber daß dies fortwährend geſchehen ſollte, läßt ſich nicht vorausſetzen; vielmehr muß der Weltzuſammenhang im Ganzen allen Dingen die Verhältniſſe gewähren, unter welchen ſie ihr Vermögen zu völliger Entwicklung bringen und ihre Entwicklung erreichen können.

Allein was wir behaupten müſſen, iſt nicht allein die Fortdauer der vernünftigen Weſen nach dem Tode, ſondern auch das ewige Leben derſelben. Beide ſetzen wir einander ſo entgegen, daß die erſtere nur ein zeitliches Fortſchreiten in der Entwicklung, das letztere dagegen die wahre Vollendung der vernünftigen Weſen uns bezeichnen ſoll. Jene iſt ein Leben in der Hemmung und unter ſinnlichen Bidingungen, dieſes dagegen findet erſt ſtatt, wenn alle Hemmung überwunden und alles, was in der Anlage lag, zur Wirklichkeit des Weſens gelangt iſt. Ein ſolches ewiges Leben hat man mit Recht im Gegenſatz gegen die gemeine Vorſtellung von der Fortdauer des Individuums verlangt, welche nur eine unaufhörliche Laſt der Unvollkommenheit und des Ungenügenden der Zuſtände mit ſich führen würde. Aber man hat auch behauptet, daß es mit der Eigenthümlichkeit der einzelnen Dinge nicht beſtehen könne, daß vielmehr dieſe in das Allgemeine völlig ſich auflöſen müſſe, damit ſie des wahrhaft ſeligen Lebens theilhaftig würden. Dahin dürfte nun auch unſere Lehre gedeutet werden. Denn auch wir verlangen, daß in dem ewigen Leben als dem Ziele aller Entwicklung das einzelne Weſen zum Bewußtſein des Allgemeinen ſich ausgedehnt haben müſſe, theilhaftig der vollkommenen Anſchauung des Vollkommenen. Allein unſere Lehre iſt doch weſentlich eine andere, als jene, welche nur

mit der Aufopferung aller Individualität die wahre Vollendung zu vereinen weiß.

Es giebt eine ſehr ernſte Richtung in der Betrachtung des Sittlichen, welche die Aufopferung ſeiner ſelbſt als die vollendete Sittlichkeit geprieſen hat; aber wenn wir den Sinn ihrer Formel richtig verſtehen, ſo iſt damit doch nicht eine völlige Aufhebung des ſittlichen Individuums gemeint, ſondern nur ein Überwinden und Aufopfern des ſelbſtſüchtigen Begehrens, welches irgendwie das eigene dem allgemeinen Wohl vorzieht, eine Reinigung und Läuterung unſeres Willens oder, wie man ſich auch ausgedrückt hat, ein Aufgeben des Eigenwillens, indem man dem allgemeinen Willen oder dem ſittlichen Geſetze ſich unbedingt unterwirft und ihn in ſeinen eigenen Willen vollſtändig aufnimmt; aber keinesweges ſoll damit ein völliges Aufheben ſeines eigenen Willens bezeichnet werden. Wenn die Formel dagegen in einem andern Sinne genommen werden ſollte, um mit ihr die Aufopferung ſeiner ſelbſt im ſtrengen Sinne des Wortes zu bezeichnen, eine That, durch welche das Thuende ſelbſt ſich vernichtete, ſo würden wir ſagen müſſen, daß ſie nur Unſinn an die Stelle des Sinnes ſetzte oder einen Gedanken auszuſprechen ſuchte, welcher ſich ſelbſt widerſpräche. Denn die Aufopferung ſeiner ſelbſt würde doch eine That und mithin ein Sich-ſelbſt-ſetzen des ſich Aufopfernden ſein, in welchem aber das ſich Aufopfernde nicht ſich ſetzte, ſondern ſich aufhöbe, eine That, in welcher das Thätige verſchwände. So wie nun eine ſolche ſich widerſprechende That nicht gedacht werden kann, ſo dürfen wir ſie auch keinem vernünftigen Weſen anmuthen, und wir werden daher wohl zwiſchen dem ſelbſtſüchtigen Begehren, welches wir in der That abthun ſollen, und zwiſchen der vernünftigen Selbſtliebe zu unterſcheiden haben, welche zwar das Gut des Einzelnen ſucht und ſeine nothwendige Bedingung, die Entwicklung und die Wirklichkeit ſeines Weſens, aber darüber auch das Gut und die Entwicklung des Allgemeinen nicht ver-

nachläſſigt. Hieraus dürfte nun auch ſchon erhellen, daß unſere Lehre keinesweges eine Auflöſung des Eigenthümlichen in das Allgemeine verlangt, bei welcher das erſtere völlig in das andere überginge. Sondern indem das einzelne Weſen dem Allgemeinen ſich hingiebt, muß eben darin auch ſeine eigene That und ſeine eigene Wirklichkeit ihr Beſtehen haben. Und mögen wir uns auch die entgegengeſetzte Anſicht zurechtlegen, wie wir wollen, nirgends will ſich uns eine haltbare Seite derſelben abgewinnen laſſen, ſobald ſie nur anerkennt, daß in der vernünftigen Entwicklung die wahre Wirklichkeit der Dinge geſucht werden müſſe. Denn ſehen wir auf die Wirklichkeit, welche die Vernunft in der Wiſſenſchaft hat, ſo würden wir ſagen müſſen, daß mit dem Aufhören des einzelnen Weſens auch die ganze Wiſſenſchaft, welche es für ſich ſelbſt ausgebildet hätte, dahinfallen und auf eine unbegreifliche Weiſe aus einem Etwas ein Nichts werden müßte, welches auf keine Weiſe mit den Fortſchritten des Allgemeinen zu immer größerer Wirklichkeit, ja zur Vollkommenheit übereinſtimmen würde. Oder ſehen wir auf die Wirklichkeit, welche die Vernunft in der Sittlichkeit hat, ſo iſt es damit ganz auf dieſelbe Weiſe beſtellt, und ebenſo mit allen Arten des vernünftigen Lebens, welche man unterſcheiden kann; der Verluſt iſt unausbleiblich, welchen das Allgemeine erleiden würde, ſobald irgend ein einzelnes Weſen ſich ſelbſt und damit die in ihm ausgebildete Vernunft verlieren ſollte.

Daher können wir nur daran feſthalten, daß ein jedes einzelne Weſen in der Vollendung des Ganzen auch die Vollkommenheit der Vernunft, welche es in ſich ausgebildet hat, feſthalten müſſe als eine ſolche von ihm ſelbſt ausgebildete Vollkommenheit. Und hiermit iſt denn auch ſein Fortbeſtehen als einzelnes Weſen geſichert, indem es eben die von ihm ausgebildete Vernunft nicht allein als eine Vernunft des Allgemeinen beſitzt, ſondern auch als eine Vernunft, die ihm eigen iſt, gewonnen durch ſeine freie Thä-

tigkeit und ſo auch feſtgehalten in ſeinem eigenen Bewußtſein. Dennoch dürfte man hiermit nicht ſich befriedigen, ſondern noch ſtrenger auf den Begriff der Eigenthümlichkeit und des charakteriſtiſchen Unterſchiedes der Dinge dringen. Denn es dürfte hiernach ſcheinen, als wenn doch zuletzt alle charakteriſtiſche Unterſchiede in ein allgemeines Weſen ſich auflöſten, indem in der Vollendung aller Dinge zu Tage komme, daß ſie alle daſſelbe ſind und dieſelbe Anlage zur vollkommenen Vernunft beſitzend nur in verſchiedenen Entwicklungen ihres Lebens als verſchieden ſich darſtellen. Und dies einmal feſtgeſetzt könnte denn auch zu der Folgerung benutzt werden, daß, wenn nur alle Dinge ſich vollendet hätten, alsdann nichts weiter hervortreten würde, als die vollkommene Vernunft mehrmals geſetzt, aber die eine ganz ununterſcheidbar von der andern, ſo daß auch niemand würde ſagen oder denken können, das eine vernünftige Weſen ſei ein anderes, als das andere. Dies nun in ſeiner ganzen Strenge gedacht ließe auch nicht einmal zu, daß der Eine ſich als verſchieden von dem Andern dächte oder von dem Andern unterſchiede, denn es bliebe kein Haltpunkt für eine ſolche Unterſcheidung übrig, indem ein jedes Weſen ſich ſelbſt denkend und ein Anderes denkend nur immer wieder daſſelbe denken würde, und ſobald nun die Möglichkeit einer ſolchen Unterſcheidung wegfiele, würde denn auch in der That alles Für-ſich-ſein der Dinge aufhören und alles in das Bewußtſein des Allgemeinen ſich aufgelöſt haben. Dies zeigt nun die Nothwendigkeit noch eine Verſchiedenheit der Dinge auch in ihrer Vollendung anzunehmen, welche wir auch nicht werden verleugnen können, wenn wir bedenken, daß ein großer Theil, ja wohl das Ganze unſerer Wiſſenſchaft in Schein ſich verflüchtigen würde, wenn wir die charakteriſtiſchen Unterſchiede der Dinge als ein Verſchwindendes ſetzen müßten. Denn durchdringen nicht dieſe Unterſcheidungen die ganze Zuſammenfügung unſerer Gedanken? Müſſen wir nicht glauben einen nicht unbedeutenden Fortſchritt in unſe-

rer Erkenntniß der Dinge gemacht zu haben, wenn wir den Charakter eines Menſchen durchblickt haben? Und was würde nun aus allen ſolchen Fortſchritten werden, wenn wir zuletzt dennoch zuzugeben genöthigt wären, daß die Wahrheit der Dinge, ihr volles Weſen alle charakteriſtiſchen Unterſchiede ausſchließe. Gewiß dieſe Unterſchiede ſind zu genau mit unſerem Syſteme von Begriffen verwachſen, als daß wir ſie ausſchmelzen könnten, ohne dieſen prächtigen Bau wie eine ausgebrannte Schlacke ineinanderſtürzen zu ſehen. Halten wir uns nur an dieſes Eine, daß wir in einem jeden Erkennen charakteriſtiſcher Unterſchiede einen Fortſchritt in unſerem Wiſſen ſehen müſſen, ſo werden wir auch behaupten dürfen, daß dieſe charakteriſtiſchen Unterſchiede ewige Wahrheit haben, welche jede Probe aushält und in der abſoluten Erkenntniß nicht fehlen darf.

Demnach kommt es nur darauf an die Unterſchiede der Dinge ſo zu faſſen, daß ſie in keinem Widerſpruche mit dem ewigen Leben oder der Vollendung der Dinge ſich darſtellen. Hierzu aber giebt die früher entwickelte Lehre ſchon genügende Anweiſung. Denn wenn wir die Vollendung der Dinge als ein Ergebniß ihres früheren Lebens betrachten, als eine That, welche durch die Fortſchritte der vorhergegangenen Entwicklung vorbereitet worden und zur Reife gekommen iſt: ſo können wir auch das Bewußtſein, in welchem ſie zu Stande gekommen iſt, von dem Bewußtſein des früheren Lebens auf keine Weiſe trennen. Das vollkommene Bewußſein eines jeden einzelnen Dinges in der Welt wird darnach das Bewußtſein in ſich ſchließen müſſen, daß dieſes Ding, deſſen Bewußtſein es iſt, auf einem ihm eigenthümlichen Wege, in einer Reihe von Thätigkeiten, welche von der Reihe der Thätigkeiten aller übrigen Dinge durchaus verſchieden iſt, zu ſeiner Vollendung gekommen. Dadurch wird es ſich immer noch auch in der Vollendung ſeines Seins und Bewußtſeins von einem jeden andern Dinge unterſcheiden. Indem es das Bewußtſein auch von der Vollendung

der andern Dinge hat, wird es doch wiſſen, daß dieſe auf einem andern Wege oder in einer andern Reihe von Thätigkeiten zu dieſer Vollendung gekommen ſind, als es ſelbſt, und immer noch wird es ſich die Thätigkeiten zuſchreiben, welche in der beſtimmten Reihe ſeiner Entwicklungen in vergangener Zeit von ihm vollbracht wurden, den Andern aber die Thätigkeiten ihres vergangenen Lebens. Hierauf beruht ja die ewige Wahrheit aller Urtheile, welche über Thaten der Menſchen gefällt werden können, ſo wie die Gerechtigkeit unſeres Urtheils, wenn wir jemandem ſeine vergangenen Thaten zurechnen. So können wir denn wohl ſagen, daß die Vollendung der Dinge einem jeden zwar den vollen Beſitz aller Güter der Vernunft gewährt, aber doch einem jeden in einer andern Weiſe mit dem Bewußtſein ſeiner vollen Eigenthümlichkeit und aller der weſentlichen Unterſchiede, welche die Dinge in ihrer Beſonderheit in Anſpruch zu nehmen haben.

Mit dieſer Hinweiſung auf das Ende aller weltlichen Entwicklung dürfen wir nun auch unſere Unterſuchungen über die weltlichen Dinge ſchließen, aber nicht ohne einen Rückblick auf den Anfang zu thun, mit welchem das Ende ſich zuſammenſchließt. Dieſes volle Bewußtſein der weltlichen Dinge, welches wir jetzt zwar noch nicht erreicht haben, doch einſt uns verſprechen dürfen, was wird es nun anders ſein, als das Bewußtſein Gottes? Wir müſſen dieſer Welt, welcher wir angehören, ein Werden zuſchreiben, welches aus ihrem Vermögen hervorgeht; aber eben weil dieſes Vermögen nicht ihre Wirklichkeit, nicht ihre That iſt, müſſen wir es als ein ihr Verliehenes, als ein von einem Andern ihr Geſetztes anerkennen; d. h. wir müſſen einen Schöpfer dieſer Welt denken, in welchem das Vermögen dieſer Welt und mithin auch alle ihre Entwicklungen gegründet ſind. Wollen wir nun dieſen Schöpfer erkennen, ſo haben wir den Inhalt ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit zu erforſchen, d. h. das, was er geſchaffen hat, das Vermögen der Welt, wel-

ches der Vollkommenheit des Schöpfers entſpricht und daher ihn darſtellt, wie er iſt. Aber das Vermögen der Welt können wir nur aus ihren wirklichen Entwicklungen erkennen, und ſo ſind wir darauf angewieſen dieſe Wirklichkeit der Welt zu erforſchen und in ihr zum Schauen des göttlichen Weſens uns zu erheben. Dies alles haben wir ſchon früher anerkennen müſſen und wir werden nun noch zu zeigen haben, wie in allen den Formen, welche wir als nothwendig für die Erkenntniß der Welt geſetzt haben, auch eine Erkenntniß Gottes uns zuwächſt.

Die Erkenntniß Gottes iſt uns die Erkenntniß der einigen Wahrheit; allein dieſe einige Wahrheit tritt uns nur in einzelnen Gedanken und in einzelnen Wiſſenſchaften hervor, und hierin iſt das allgemeinſte Hinderniß zu ſehen, welches uns abhält in einer jeden Erkenntniß nicht allein das Bewußtſein einer beſondern, ſondern auch der allgemeinen Wahrheit zu ſehen. Daher, wenn wir nicht allein zum Wiſſen, ſondern auch zum Wiſſen Gottes gelangen wollen, müſſen wir dahin ſtreben alle beſondere Erkenntniſſe zu einem Ganzen zu vereinen, und dies iſt nun eben das Streben der Philoſophie zu zeigen, wie durch alle Elemente der Wiſſenſchaften der wiſſenſchaftliche Trieb hindurchgeht die Bedeutung aller Erſcheinungen in dem einen Begriffe der Welt, als der vollkommenen Offenbarung Gottes, aufzufaſſen. Es kann niemandem verborgen bleiben, daß alle unſere Erkenntniſſe darauf abzielen die Welt zu erkennen und in ihr die Wahrheit; aber wie eine jede beſondere Art der Erkenntniſſe dieſen Zweck in ihrem Gebiete und in ihrer Art verfolgt und wie ſie dadurch den übrigen Gebieten und Arten der Erkenntniß ſich anſchließt, das zu zeigen iſt das Geſchäft der Philoſophie. Dadurch wird es erſt klar, daß eine wirkliche Erkenntniß Gottes in unſerem wiſſenſchaftlichen Leben ſich erzeugen und immer mehr ſich vollenden ſoll.

Dies glauben wir nun durch unſere frühern Unterſuchungen bewieſen zu haben. Wir haben anerkennen müſſen,

daß alle unſere Erkenntniſſe das geſammte Gebiet der ſinnlichen Vorſtellungen zu ihrem Ausgangspunkte haben, weil wir die Welt allein aus ihren Erſcheinungen kennen lernen können, und daß es daher auch nothwendig iſt, die Erſcheinungen ſo genau als möglich in allen ihren Verhältniſſen zu einander aufzufaſſen, wobei denn die Mathematik der Beobachtung die wichtigſte Hülfe gewährt. Dadurch wird denn einer jeden Wiſſenſchaft, welche in empiriſcher Forſchung fortſchreitet, ihr Werth für die Erkenntniß der Welt und Gottes geſichert. Allein ſchon in der Bildung unſerer ſinnlichen Vorſtellungen, in ihrer Anordnung und Auffaſſung als Erſcheinung, welche verſchiedenen Gegenſtänden angehört, regt ſich uns eine andere Thätigkeit in unſerem Denken, als die ſinnliche. Es iſt die Thätigkeit des Verſtandes, welche die Erſcheinungen als Zeichen betrachtet und dieſe zu verſtehen ſtrebt, indem er von dem Sinnlichen ausgehend den Grund des Sinnlichen, das Überſinnliche, zu erkennen ſucht. Dabei findet nun aber zunächſt eine noch größere Zerſplitterung des Ganzen ſtatt, als ſchon unmittelbar in der Erſcheinung ſich ergiebt, indem der Verſtand ſelbſt die einzelne Erſcheinung ſpaltet und in ihr das unterſcheidet, was das Wahrnehmende und was das Wahrgenommene zur Hervorbringung der Erſcheinung thut, nicht allein äußere und innere Wahrnehmung, Körper und Geiſt einander entgegenſetzend, ſondern auch wieder im Körperlichen und Geiſtigen die einfachen Thätigkeiten des einen und des andern Dinges von einander abſondernd. Nur durch dieſes Geſchäft der Unterſcheidung gelingt es ihm den Schein abzulöſen von der Wahrheit der Dinge oder von dem, was ihnen wirklich als ihr Eigenes zukommt, und daher muß es durchgeführt werden bis auf ein Letztes und Einfaches, welches nichts mehr in ſich zu unterſcheiden zuläßt. Dies wird die eigene, die freie That, der einfache Fortſchritt in der Entwicklung ſein. Sollte es nun dem Verſtande gelingen in einer vollendeten Unterſcheidung ein ſolches Einfaches zu erkennen, ſo würde er ſich damit auch rühmen kön-

nen eine Erkenntniß des Überſinnlichen, eines reinen Grundes der Erſcheinung gewonnen zu haben, aber, können wir hinzuſetzen, auch zugleich eine Erkenntniß Gottes. Denn die Thätigkeiten, welche die Dinge vollziehen, ſind von Gott in ihnen angelegt; das Vermögen zu ihnen hat er in den Dingen erſchaffen, und indem wir daher die überſinnliche Thätigkeit erkennen, erkennen wir auch einen Theil ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit.

Aber wenn es nur erlaubt wäre die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes in ſolcher Weiſe zu theilen! Wir müſſen alſo wohl bemerken, daß wir dieſe zerſplitternde Thätigkeit unſeres Verſtandes nicht ſo durchſetzen können, wie wir dieſelbe ſo eben beſchrieben. Dieſe Beſchreibung war nur das Ideal einer Einſeitigkeit, ein Ideal, welches wir allerdings in uns nähren müſſen, ſo wie wir überhaupt ideale Richtungen in unſerer Wiſſenſchaft zu verfolgen haben, welches aber doch nur in Verbindung mit andern entgegengeſetzten Entwicklungen etwas Mögliches bezeichnet. Es möchte wohl unmöglich ſein ein ſolches einfaches Lebenselement, eine ſolche freie That des einzelnen Fortſchritts rein abzulöſen von den äußern Bedingungen und von dem Frühern und Spätern, welches dem Leben deſſelben Dinges angehört. Und kann denn auch nur jemand vernünftiger Weiſe daran denken eine ſolche Trennung auszuführen? Der einzelne Fortſchritt iſt etwas Beſchränktes; nur indem wir ihn im Allgemeinen denken, müſſen wir ſchon die Frage aufwerfen, warum er in ſolcher beſchränkter Weiſe auftrete, und müſſen einſehen, daß er in dieſer beſchränkten Weiſe keine reine Erkenntniß Gottes uns gewähren könne; denn das Beſchränkte kann auch nicht einmal als ein Theil Gottes gedacht werden. Da haben wir denn alſo die Ergänzungen dieſer einzelnen Thätigkeit herbeizuſchaffen. Dieſe treten aber in den Verhältniſſen hervor, in welchen wir die einzelne Entwicklung zu denken haben, zunächſt zu dem übrigen Leben des ſich entwikkelnden Dinges, dem jene als Grund und als Folge ſich

einreiht, dann zu der Entwicklung der übrigen Welt, mit welcher dieſes Ding in urſachlicher Verbindung ſteht. Ohne dieſe Verhältniſſe läßt ſich die einzelne Thätigkeit gar nicht begreifen, und der Verſtand daher kann auch gar nicht ernſtlich darauf ausgehen das Einzelne rein abzuſondern von dem Übrigen, ſondern beides muß er immer zugleich betreiben, das Einzelne abzuſondern und es alsdann wieder dem Allgemeinen in gehöriger Ordnung einzufügen. Wenn wir aber jedes an ſeiner Stelle zu betrachten haben in der Verkettung der Gründe und Folgen, der Urſachen und Wirkungen, ſo werden wir auch zuletzt noch Rechenſchaft uns zu geben haben, warum ein jedes dieſe Stelle inne hat und mit Nothwendigkeit ſo den übrigen Dingen und Entwicklungen verkettet iſt. Da werden wir denn nicht ablehnen können des Allgemeinen zu gedenken, welches alles zu einem Ganzen umfaßt; der Welt, welche allen Gattungen und Arten und Individuen ihre Stellung zu einander anordnet und keinem ſich abzuſondern erlaubt von der Verbindung zu einem gemeinſamen Leben. Hiermit werden wir denn auch einſehen müſſen, daß in keinem beſondern Gedanken die Erkenntniß Gottes uns rein zu Stande kommen will. So wie alle unſere Gedanken nur im Werden ſind, kein Begriff vollendet, kein Urtheil ſo genau abgeſchloſſen, daß nicht das Prädicat noch mancherlei Beſtandtheile in ſich tragen ſollte, welche dem Subjecte im ſtrengſten Sinn nicht angeeignet werden können: ſo müſſen wir auch vom Begriffe der Welt und von der Erkenntniß ihres Lebens ſagen, daß ſie nur in der Bildung begriffen ſind. Und damit bildet ſich uns denn auch unſere Erkenntniß Gottes, iſt aber nie in irgend einem Punkte abgeſchloſſen. So wie wir aber deſſenungeachtet nicht ſagen können, daß wir in unſerer Erkenntniß der Welt nicht fortſchreiten, ſo werden wir auch ein Fortſchreiten in unſerer Erkenntniß Gottes annehmen müſſen. Sie reinigt ſich allmälig, ſie gewinnt an Umfang und Zuſammenhang.

Dies aber iſt es eben, was unſeren Blick uns zu trü-

den pflegt, daß wir nirgends den Begriff Gottes rein erblicken, ſondern dieſer unvollkommenen Entwicklung der Welt angehörig das Vollkommene nicht zu ſchauen vermögen, nicht die Wahrheit, ſondern nur Wahrheiten ſehen, nicht die Vollkommenheit denken, ſondern nur Vollkommenheiten, ja nicht einmal dies uns zu ſagen geſtattet iſt, daß wir eine Vollkommenheit rein auszuſondern wüßten, weil einem jeden Gedanken des Poſitiven eine nothwendige Beſchränkung anhängt, welche von ihm nicht abgeſchieden werden kann ohne den Gedanken deſſelben zu zerſtören. Da möchte nun wohl jemand ſagen, daß wir wohl in einer Annäherung an die Erkenntniß weltlicher Dinge wären, aber dabei doch nie die Erkenntniß Gottes, das Vollkommene uns hervortreten wollte. Dieſe bliebe ein völlig Tranſcendentales für unſer Denken. Wenn nur nicht daſſelbe, was von der Wahrheit Gottes geſagt wird, auch von der Wahrheit weltlicher Dinge gälte. Denn auch von dieſer haben wir anerkennen müſſen, daß ſie eine tranſcendentale ſei, indem das Weſen eines jeden Dinges über eine jede anſchauliche Wirklichkeit hinausgehe und in der That das Vollkommene in ſich ſchließe. Auch wird niemand ſagen dürfen, daß, wenn auch nicht das tranſcendentale, doch das wirkliche Weſen der Dinge uns erkennbar ſei; denn anſchaulich tritt es uns freilich hervor und bietet unſerer Forſchung einen Gegenſtand dar, für welchen der Stoff in der Erfahrung uns gegeben iſt; aber daß wir dieſes wirkliche Weſen begreifen könnten ohne ſein Verhältniß zum tranſcendentalen Weſen und zu der unendlichen Mannigfaltigkeit der übrigen Dinge beſtimmt zu haben, muß nach allem, was früher über die Erkenntniſſe des Verſtandes geſagt worden, von uns geleugnet werden. Was nun vom wirklichen Weſen der Dinge gilt, das haben wir auch vom Leben und von den einzelnen Lebensthätigkeiten der Dinge zu ſagen, ſo daß nirgends eine reine Erkenntniß des Weltlichen uns hervortreten will, ſondern überall nur eine Annäherung an das Wahre, welche auf eine immer weitere Vervollkommnung unſeres

Denkens hindeutet. Daß in dieſer Annäherung ſchon eine Erkenntniß der Wahrheit nicht allein der weltlichen Dinge, ſondern auch Gottes iſt, das wird aber niemand leugnen können, welcher nicht geneigt iſt immer nur einſeitig auf die Beſchränkungen unſeres Denkens, nicht auch auf das zu blicken, was in ihm enthalten dieſe Beſchränkungen erfährt, und ſo ſich einem völligen Skepticismus hinzugeben.

Wir verfahren in unſerem Denken wie Scheidekünſtler, welche, indem ſie trennen, auch immer wieder verbinden müſſen. Die ſinnlichen Erſcheinungen, von welchen wir ausgehen, ſtellen uns einen verworrenen Knäuel von Thätigkeiten dar, welchen wir auf ſeine einfachen überſinnlichen Elemente zurückführen ſollen. Da will es nun freilich uns nicht völlig gelingen die einzelne Thätigkeit des einzelnen Dinges rein für ſich darzuſtellen, aber wir müſſen glauben ſchon immer etwas gewonnen zu haben, wenn wir auch nur die eine Thätigkeit des einen Dinges von der andern Thätigkeit des andern Dinges zu unterſcheiden wußten, ſollte es auch ſein, daß weder der Gedanke der einen noch der andern Thätigkeit uns ganz rein hervorgetreten wäre. Da werden wir denn zwar zugeſtehen müſſen, daß die ſinnliche Vermiſchung der Thätigkeiten nicht völlig aufgehoben iſt und unſere Gedanken das Überſinnliche nicht rein darſtellen, aber gelungen iſt es uns dennoch eine beſſere Ordnung der Elemente zu finden, als in der erſten Wahrnehmung ſich uns zu erkennen gab. Und ſo wie dieſe Unterſcheidungen nicht völlig ihr Ende erreicht haben, ſo werden auch die daraus hervorgehenden Verbindungen nur als vorläufige gedacht werden dürfen, aber doch als ſolche, welche einen Fortſchritt in der Erkenntniß der Wahrheit zuſammengehöriger Elemente bezeichnen.

Dieſe unſere Behauptung nun, daß wir die Wahrheit Gottes in der Welt erkennen, ganz in derſelben Weiſe durch Annäherung an die reine überſinnliche Erkenntniß, ſie allmälig herausſchälend aus der Verworrenheit der Erſcheinungen, wie

wir auch die weltlichen Dinge begreifen müſſen, beruht auf ſo einfachen und einleuchtenden Grundſätzen, daß man ſie kaum verkennen kann. Wie ſollten wir die Wahrheit und Bedeutung der Schöpfung begreifen, ohne darin dem Schöpfer die Ehre zu geben, ohne die Wahrheit des Gedankens zu denken, durch welchen er ſeine Schöpfung gegründet hat und ſie vom Anfang an bis zu Ende regiert! Gleichſam als wenn es zwei Wahrheiten gäbe, die Wahrheit der Welt und die Wahrheit Gottes, welche man beide von einander trennen könnte. Gleichſam als wenn nicht dieſer Gedanke, welcher Grund und Anfang, ſo wie Zweck und Ende der Welt bezeichnet, eben der Gedanke Gottes und der wahre Inhalt ſeines Weſens wäre. Aber es iſt, als wären Viele beſorgt, daß ihnen über dieſes Forſchen nach der Wahrheit der Welt, welches wir anempfehlen müſſen, die Wahrheit Gottes verloren gehen würde. Sie meinen, was wir denn nun wohl voraushaben würden vor denen, welche nur immer auf das Weltliche blicken, ohne um Gott ſich zu kümmern. Dieſe Vertiefung in das Weltliche fürchten ſie, weil es uns abführen könnte von Gott. Ihre Furcht iſt ungegründet. Denn wer nur nicht ſtehen bleibt bei der Betrachtung der Erſcheinungen, ſondern ſich wahrhaft vertieft in die Gründe des Weltlichen, der wird überall auf Gott ſich zurückgeführt ſehen. Dies Vermögen der Dinge, aus welchem alle ihre Entwicklungen ſtammen, der Anfang und der Grund alles weltlichen Daſeins, jede gründliche Forſchung wird es in Gott gegründet finden. Und wie in dieſem Vermögen ihr Trieb liegt es in Thätigkeit zu ſetzen und den ganzen Reichthum ihrer Wirklichkeit an den Tag zu bringen, ſo erfüllt auch Gott, welcher dieſen Trieb in die Dinge gelegt hat, die Mitte der Welt und bringt alles hervor, was zwiſchen dem Anfange und dem Ende weltlicher Entwicklungen liegt. Nicht allein, daß die Dinge durch dieſen Trieb ein jedes für ſich erhalten werden in ihrer fortſchreitenden Thätigkeit, ſondern auch unter einander werden ſie dadurch ver-

bunden, mit ihrer Art geſellſchaftlich zuſammengeführt und dem Ganzen angeſchloſſen, dem ſie angehören. Dies ſind die Fäden, durch welche Gott die Ordnung des weltlichen Lebens leitet. Dadurch wird die Entwicklung aller Dinge zuſammengehalten und dem Ziele zugeführt, welches in Gott iſt, in der Vollkommenheit der Geſchöpfe, welche aus ihrer eigenen Thätigkeit wirklich geworden ſich als Geſchöpfe Gottes wiſſen. Wenn wir daher Gott als den Zweck aller Dinge betrachten und der Zweck das Gute iſt, ſo werden wir auch in einer jeden Erkenntniß des Guten eine Erkenntniß Gottes erblicken müſſen. Und gewiß würde niemand ſich rühmen können, daß er tief eingedrungen wäre in die Erkenntniß der Welt, welcher das Gute in ihr überſehen haben ſollte. Wer aber von dem Guten irgend etwas weiß, wie gering es auch ſein möchte, der kann ſich davon verſichert halten, daß er damit auch etwas weiß, was Gott von Ewigkeit her wollte und in Ewigkeit will, daß er alſo damit eine wahre und lebendige Erkenntniß Gottes beſitzt. Dies nun werden wir voraus haben bei unſerer Forſchung nach der Erkenntniß Gottes in der Welt vor denen, welche bei Erforſchung des Weltlichen um Gott ſich nicht kümmern, daß wir nicht wie dieſe nur auf die Erſcheinung blicken, ſondern ihren Grund und ihre Bedeutung vor Augen haben, ihren Grund, welcher in Gottes ſchöpferiſcher Thätigkeit liegt, ihre Bedeutung, welche in ihrem Zwecke, d. h. im Guten oder in Gott, zu ſuchen iſt, und daß wir beide, Anfang und Ende, zu verbinden wiſſen durch die Mitte des Fortſchreitens aus dem unentwickelten Vermögen zu der Wirklichkeit des Weſens, in einem jeden ſolchen Fortſchritte das Gute anerkennend.

Daher wird durch dieſe unſere Lehre von dem Wege, auf welchem wir zur Erkenntniß Gottes gelangen ſollen, jenes leichtſinnige Streben, welches über das Geſchöpf den Schöpfer vergißt, in keiner Weiſe gerechtfertigt. Aber gerechtfertigt wird es dadurch, wenn wir in den Formen unſeres Denkens, wie der Verſtand ſie überall anzuwenden ge-

nöthigt iſt, auch eine Erkenntniß Gottes zu gewinnen hoffen. Darin liegt auch die Rechtfertigung der ſogenannten vermenſchlichenden Vorſtellungen von Gott. So wie alle Erkenntniß des Weltlichen durch den Gegenſatz des Natürlichen und des Vernünſtigen hindurchgeht, ſo haben wir Gott auch im Natürlichen wie im Vernünftigen zu erforſchen. Aber die Natur, welche nur in der unentwickelten Anlage und in dem nothwendigen Triebe jeder äußern Kraft zu widerſtehen und dadurch ſich ſelbſt zu erhalten ihr Beſtehen hat, die erſte Natur iſt eben deswegen unſerer Erkenntniß kaum zugänglich, weil ſie noch zu keiner Entwicklung gelangt iſt und daher das in ihr verborgene Vermögen noch der Zukunft harrt, in welcher es ſich entfalten und kundgeben ſoll. Dagegen die Vernunft beſteht eben in ſolchen freien Entwicklungen, welche in das Leben der Welt getreten und dadurch ſich dem freien Weſen ſelbſt und Andern offenbart haben, und an dieſe Vernunft ſchließt ſich alsdann auch die zweite Natur an, die der Vernunft geeinigte Natur, welche aus dem Willen der Vernunft hervorgegangen iſt und mit dem Willen der Vernunft beſteht. In beiden nun, in jener Vernunft und in dieſer Natur, müſſen wir die Welt und Gott erkennen. Darin iſt ſeine Weisheit, darin ſeine Güte und die wahre Macht der Vernunft zu ſehen, welche er uns offenbart in der Leitung aller weltlichen Angelegenheiten. Aber freilich wir haben dieſe Weisheit und Güte und Macht nicht zu denken, wie ſie dem Menſchen oder irgend einem andern weltlichen Weſen oder auch ſelbſt wie ſie der allgemeinen Weltkraft beiwohnen. Denn in allen dieſen Dingen ſind ſie nur im Werden, in Gott aber von Ewigkeit an. Dies iſt die Verſchiedenheit der Form, durch welche Schöpfer und Geſchöpf ſich unterſcheiden, wie ſchon früher bemerkt wurde, während in beiden derſelbe Inhalt geſetzt iſt. Daher haben wir denn auch darauf auszugehen, jene allgemeinen Begriffe der Weisheit, der Güte und Macht auszufüllen durch den Inhalt des Weiſen, Guten und Mächtigen, welchen wir in

den beſondern Entwicklungen der Welt finden, aber nicht allein ſo, wie ſie vereinzelt ſich uns darſtellen, ſondern im Zuſammenhang ein jedes Beſondere mit dem Ganzen und Allgemeinen verbunden. Hierdurch werden wir denn auf das Beſondere der Erfahrung geführt, welche die allgemeinen Formen philoſophiſcher Begriffe uns erfüllen ſoll.

Dritter Theil.

Von der Erkenntniß Gottes in der Erfahrung.

I.

Von unſerem Standpunkte in der Erfahrung.

Wer von der Philoſophie nicht die übertriebenen Hoffnungen hegt, welche die abſolute Philoſophie erregt und genährt hat, wird ſich geſtehen müſſen, daß die allgemeinen Begriffe dieſer Wiſſenſchaft unſer Streben nach der Wahrheit nicht befriedigen können. Mithin auch nicht unſer Streben nach der Erkenntniß Gottes. Dies geht nicht darauf aus nur allgemeine Begriffe, unter welchen wir uns das Wahre zu denken haben, in der Ordnung eines Syſtemes zu gewinnen — und etwas anderes zu gewähren wird die Philoſophie nie vermögen —; ſondern wir wollen Gott erkennen als die lebendige Macht, welche unſer ganzes Leben und Weſen durchdringt, welche alles regiert und in der Fülle des weltlichen Daſeins ſich uns offenbart. Dieſe Fülle lernen wir nun eben erſt in der Entwicklung unſeres Lebens, in dem Verlaufe unſerer Erfahrung kennen. Daher mögen wir darauf bedacht ſein dieſe, ſo gut es gehen will, zu begreifen mit Hülfe der Philoſophie.

Wir können aber nicht überſehen, wie wenig die Erfahrung, ſoweit ſie uns gegeben iſt, uns völlig zu befriedigen vermag. In doppelter Rückſicht erſcheint ſie uns mangelhaft. Von der einen Seite bietet ſie uns nirgends eine geſchloſſene Mannigfaltigkeit dar; alle ihre Gebiete gehen in eine ungemeſſene Weite; indem ſie in räumlichen und zeitli-

chen Verhältniſſen alles auffaſſen läßt, weiß ſie nirgends die Grenzen des Raumes und der Zeit zu beſtimmen. Von der andern Seite, wenn wir auch nur im Stande wären das, was ſie uns vorführt, zur Genüge zu begreifen. Aber die Zeichen der Dinge, welche ſie uns vorführt, ſind, wenn auch nicht immer, doch in den meiſten Fällen ſo undeutlich, daß wir ihren Sinn kaum rathen, viel weniger mit Sicherheit begreifen können. Zum Theil hat dies ſeine Gründe in dem zuvor bemerkten Mangel, daß die Zeichen uns in das Unbeſtimmte der räumlichen und zeitlichen Verhältniſſe verſchwimmen, zum Theil fließt es aus der allzugroßen Maſſe der Thätigkeiten, welche in der Erſcheinung zuſammenfließen und eine richtige Unterſcheidung der Thätigkeit des Einen und des Andern uns kaum geſtatten; es mag aber auch wohl zuweilen darin gegründet ſein, daß die Thätigkeiten der Dinge in ihnen ſelbſt zu unbeſtimmt oder zu wenig entwickelt ſind, als daß in ihnen ſichere Zeichen ihres Weſens von dem beſchränkten Standpunkte unſerer Entwicklung aus gefunden werden könnten. Bei dieſer Beſchaffenheit deſſen, was als Erfahrung uns vorliegt, kann das Räthſelhafte in der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen uns in keiner Weiſe befremden. Wie es aber auch hervortreten möge, ſo werden wir doch nicht verzagen dürfen eine Löſung aller Räthſel einſt noch zu finden. Unſer Weg iſt noch weit; aber es iſt auch noch früh am Tage; nicht eben die nächſte Stunde muß uns Aufklärung über das Dunkle bringen. Wir vertrauen der Zeit, welche unter einer höhern Schickung ſteht, und unſerem Verſtande, nicht wie er jetzt gebrechlich und kurzſichtig iſt, ſondern wie ihn Gottes Güte uns verliehen hat in ſich ſeine unendliche Herrlichkeit zu umfaſſen und zu offenbaren.

Beide Seiten der Mangelhaftigkeit unſerer Erfahrung, welche uns beim erſten Anblicke hervortreten, ſtehen in ſo genauer Wechſelbeziehung zu einander, daß, wo auch die eine ſich uns bemerklich macht, nicht weniger die andere fühlbar

wird. Sie bezeichnen weſentlich nur die Unvollkommenheit unſeres Denkens nach den beiden entgegengeſetzten Seiten, welche wir in der Bewegung unſeres Denkens anzuerkennen haben. Auf der einen Seite müſſen wir dahin ſtreben, eine vollſtändige Überſicht über das Ganze uns zu erwerben, um ein jedes Einzelne als dem Allgemeinen angehörig begreifen zu können. Dabei hindert uns nun aber die Beſchränktheit unſerer Erfahrung, welche die Stelle eines jeden Einzelnen im Ganzen auszumitteln nicht geſtatten will, weil die Erkenntniß des Ganzen nur aus der Erkenntniß aller Einzelheiten gewonnen werden könnte. Auf der andern Seite müſſen wir darauf ausgehen das Einzelſte für ſich uns darzuſtellen und auf das Genaueſte von allem Übrigen zu unterſcheiden. Hierbei aber tritt uns die Unmöglichkeit entgegen eine ſichere Unterſcheidung der Thätigkeiten von einander zu treffen, wenn nicht ſchon der allgemeine Charakter der thätigen Dinge uns bekannt iſt, weil wir nur an dieſem Charakter auch ihre Thätigkeiten von einander unterſcheiden können. So werden wir alſo wieder, um das Einzelne zu ſondern, an das Allgemeine verwieſen, und unſere Erkenntniß aus der Erfahrung iſt in einer beſtändigen Wechſelbeziehung zwiſchen dem Allgemeinen und dem Einzelnen, indem wir weder das Einzelne ohne das Allgemeine, noch das Allgemeine ohne das Einzelne zu erkennen vermögen. In einem jeden Punkte unſerer Erfahrung haben wir ein Zuſammentreffen des Ganzen mit dem Einzelnen zu ſehen, und eben deswegen iſt uns das Einzelne räthſelhaft, weil es nur aus dem allgemeinen Zuſammenhange der Dinge begriffen werden kann, während auch wieder der allgemeine Zuſammenhang nur begriffen werden kann aus der Erkenntniß alles Einzelnen. Bei dieſer Beſchaffenheit unſerer Erfahrungen werden wir nun eingeſtehen müſſen, daß kein beſonderer Punkt derſelben uns vollkommen feſtgeſtellt werden könne, ſolange wir nicht das Ganze aller Erfahrung überſehen und auf einmal ſowohl alles bis in das Einzelſte verfolgen, als auch

alles in ſeinen allgemeinſten Beziehungen erblicken können. Da dies aber in der fortſchreitenden Entwicklung unſeres Lebens unmöglich iſt, ſo werden wir auch eingeſtehen müſſen, daß, wo wir auch anfangen mögen uns die Mannigfaltigkeit unſerer Erfahrungen zu entwirren, dies nur ein unvollkommenes Werk ſein werde, welches ſeine Ergänzungen noch in der Zukunft zu gewärtigen hat. Es iſt nicht allein, daß wir es unmöglich finden eine Unterſuchung über irgend einen Gegenſtand der Erfahrung zu vollenden, ſondern ſogar einen jeden Anfang einer ſolchen Unterſuchung würden wir uns verſagen müſſen, wenn er ſtreng wiſſenſchaftlich begründet werden ſollte. Von dem Allgemeinen würden wir nicht beginnen können, weil es ohne das Beſondere uns unbekannt iſt, von dem Beſondern aber nicht, weil wir es nicht würden rechtfertigen können, daß wir es zum Anfang genommen und in ſolcher Weiſe aufgefaßt hätten.

Schon eine auch nur oberflächliche Bekanntſchaft mit den Erfahrungswiſſenſchaften muß uns dies hinlänglich beſtätigen. Mitten aus der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen nehmen ſie irgend einen Gegenſtand heraus und eignen ſich denſelben an. Das aber, was ſie ſo ausſondern, kann nicht darauf Anſpruch machen aus ſich ſelbſt ſeine Erklärung zu finden, ſondern mit den übrigen Gegenſtänden der Erfahrung zuſammenhängend erſcheint es nur willkürlich, daß eben dieſer beſtimmte Kreis der Erfahrungen geſondert für ſich zum Gegenſtande wiſſenſchaftlicher Unterſuchung gemacht werden ſoll. Und ſelbſt wenn zugegeben werden ſollte, man dürfe in ſolcher Weiſe den Kreis der Unterſuchung beſchränken, ſo würde doch von der andern Seite auch eingeſtanden werden müſſen, daß man ſogar dieſen Kreis nicht vollſtändig zu überſehen vermöge, ſondern ſowohl der Zeit als dem Raume nach genöthigt ſei ſich einen Standpunkt zu wählen, von welchem aus das Zunächſtliegende zuerſt in die Unterſuchung gezogen werde, während das Entferntere nur allmälig mehr und mehr herbeigezogen werden könne, ohne

doch dabei über gewiſſe Grenzen hinauszukommen. Müſſen wir nicht bei unſern Unterſuchungen über die Geſchichte der Menſchen einen Anfangspunkt derſelben ſetzen, vor welchem vieles geſchehen ſein muß, was zur Erklärung der ſpätern Begebenheiten beitragen würde, wenn wir es wüßten? Müſſen wir nicht anerkennen, daß vieles, was zur Aufklärung der geſchichtlichen Zeiträume dienen würde, aus dem Gedächtniſſe der Menſchen verſchwunden iſt faſt ohne Spur? und daß alsdann auch die Mitte der Begebenheiten, in welcher wir uns befinden, in vielen Punkten noch die Aufklärung ſpäterer Zeiten erwartet, damit der Zweck und die Bedeutung derſelben eingeſehen werden könne? Wenden wir aber unſern Blick auf unſere Erfahrungen über die Natur, ſo finden wir auch hier früher unſere Grenzen als unſere Befriedigung. Wenn auch in den meiſten Kreiſen der Naturwiſſenſchaft man wenig ſich kümmert um alle vergangene und vergeſſene Zeiten, weil die Geſetze der Natur immer wieder in derſelben Weiſe ſich darſtellen und daher auch die Gegenwart hinlänglich für die Vergangenheit zeugt: ſo hängen doch alle Gegenſtände der Natur zu ſehr zuſammen, als daß die Veränderlichkeit des einen und das Dunkel, welches über ſeiner Vergangenheit liegt, nicht einen bedeutenden Einfluß auf die Kenntniß des andern ausüben ſollte. Überdies aber breiten ſich die Gegenſtände der Naturwiſſenſchaften in ſo weite Räume aus, daß wir eine vollſtändige Erkenntniß derſelben bei der Beſchränktheit unſerer Lage zu gewinnen kaum hoffen dürfen. Gehen nun dieſe Mängel der Erfahrungswiſſenſchaften ins Weite und Allgemeine, ſo tritt dagegen ein anderer Mangel, welcher auf die andere Seite, auf die Ungenauigkeit im Einzelnen und in den Unterſcheidungen ſich bezieht, ganz beſonders bei den Naturwiſſenſchaften hervor. Auf ihrem Gebiete finden wir uns gewöhnlich — oder ſollen wir ſagen, immer? — genöthigt die Erſcheinungen eben nur als Erſcheinungen aufzufaſſen oder doch nur in unvollkommenen Sonderungen einzelne Beſtand-

theile der Erſcheinungen dem einen oder dem andern Gebiete der Unterſuchung zuweiſend auf ihre Gegenſtände zu beziehen, anſtatt daß wir darauf ausgehen ſollten, nur das einem jeden Gegenſtande zuzueignen, was in ihm allein ſeinen Grund hat. So geſchieht es, daß wir nur unreine Ergebniſſe über die Dinge in dieſen Gebieten der Wiſſenſchaft einſtweilig feſtſtellen müſſen und den Dingen ſinnliche Eigenſchaften beilegen, während ihnen doch nur Eigenſchaften und Thätigkeiten zukommen können, welche zur Hervorbringung ihrer ſinnlichen Erſcheinungen etwas beitragen. In dieſer Beziehung ſtehen die Erfahrungswiſſenſchaften, welche mit der Kenntniß der Natur ſich beſchäftigen, der Geſchichte der Menſchen unſtreitig nach. Denn in dieſer beſchäftigt uns die ſinnliche Erſcheinungsweiſe der Menſchen nur wenig, weil wir eben hauptſächlich in dem Streben begriffen ſind die Thätigkeiten zu ſondern, welche dem einen und dem andern Menſchen wirklich eigen zukommen, davon aber alle Einflüſſe der Umſtände abzuſcheiden. Bei den Erfahrungen über die Natur dagegen müſſen wir uns damit begnügen uns die Erſcheinungen zu bezeichnen, in welchen gewiſſe Gegenſtände ſich uns bemerklich machen, ja Viele tragen kein Bedenken dieſe Erſcheinungen ſolchen Gegenſtänden ohne Weiteres zuzueignen, obwohl ſie bemerken ſollten, daß ſie wirklich ihnen nicht eigen ſind, ſondern nur in ihrem Zuſammenwirken mit andern Gegenſtänden an ihnen hervortreten.

Iſt es nun aber ſo mit unſern Erfahrungswiſſenſchaften beſchaffen, ſo werden wir nicht vermeiden können, indem wir ſie zur Erkenntniß der Wahrheit zu gebrauchen denken, auch einen willkürlichen Standpunkt in ihnen zu faſſen, willkürlich wenigſtens inſofern, als wir nicht ableugnen können, daß ein jeder andere Standpunkt, welchen ein Anderer nehmen möchte, auf dieſelbe wiſſenſchaftliche Gültigkeit Anſpruch machen könne wie der, welchen wir gefaßt haben, obwohl es für uns nicht willkürlich ſein möchte, daß wir jenen er-

greiſen. Wie dies zu verſtehen ſei, kann wohl kaum einer weitern Auseinanderſetzung bedürfen. Unſere philoſophiſchen Grundſätze haben uns zu der Überzeugung geführt, daß ein jedes einzelne Weſen in der Welt von ſeinem ihm eigenthümlichen Standpunkte aus auch in einer eigenthümlichen Reihe von Entwicklungen das Bewußtſein der Welt und Gottes ſich anzueignen habe. Es iſt daher auch ſein wiſſenſchaftliches Leben durchaus an perſönliche oder eigenthümliche Bedingungen geknüpft. Indem es ſeine Vernunft entwickelt in einem durchaus von ſeiner Eigenthümlichkeit abhängigen Denken und in Verhältniſſen zur Außenwelt, welche ſeiner Eigenthümlichkeit entſprechen, ſoll es den Zweck ſeines wiſſenſchaftlichen und vernünftigen Strebens erreichen und ſelbſt in ſeiner Vollendung noch das Bewußtſein der eigenthümlichen Reihe ſeiner Entwicklungen feſthalten. Somit werden wir denn auch nicht verlangen können, daß es in ſeinem wiſſenſchaftlichen Leben von einem Standpunkte ausgehe, welcher auf völlig allgemeingültige Art beſtimmt werden könnte; ſondern wenn auch der Endpunkt des wiſſenſchaftlichen Strebens die eine und durchaus für alle gleichgeltende Wahrheit iſt, ſo ſind doch die Ausgangspunkte verſchieden für verſchiedene Weſen, und darnach müſſen auch die Zwiſchenpunkte verſchieden ſein, ſo wie die Halbmeſſer eines Kreiſes von verſchiedenen Punkten des Umkreiſes auslaufend und nach demſelben Mittelpunkte ſtrebend keinen Zwiſchenpunkt mit einander gemein haben. Hiermit ſtimmt nun auch unſere Betrachtung der Erfahrungswiſſenſchaften überein, von welchen wir werden geſtehen müſſen, daß, wie umfaſſend wir auch uns ihrer zu bemeiſtern ſtreben mögen, doch kein durchaus allgemeingültiger Gang in ſie zu bringen ſei. An unſere eigene Erfahrung ſchließt ſich unſere Forſchung zunächſt an, von ihr aus ſuchen wir zwar, indem wir mit Andern uns verſtändigen und die Erfahrungen, welche ſie uns mittheilen, zur Erweiterung unſerer Erkenntniß benutzen, unſeren Kenntniſſen eine allgemeinere Verbreitung zu

geben; aber auch hierin ſind wir von perſönlichen Bedingungen abhängig; denn theils hängt die Mittheilung der Erfahrungen von unſerer Umgebung ab, von den Zeiten und Völkern, in welchen wir leben, und zu einer völlig allgemeinen will ſie daher niemals werden; theils aber können wir auch nur dadurch mit Andern über die Erfahrung uns verſtändigen, daß wir die Beobachtungen der Andern mit unſern eigenen vergleichen und dieſe zum Maaßſtabe jener machen. So werden immer alle Erkenntniſſe, welche wir der Erfahrung verdanken, eine perſönliche Bedeutung für uns annehmen müſſen.

Hiernach müſſen wir alſo anerkennen, daß ein Jeder, indem er ſich in der Mannigfaltigkeit der Erfahrungen zurechtzufinden ſucht, den Anfang dieſes Unternehmens in ſeiner eigenthümlichen Stellung zur Welt zu finden habe. Von ſich ſelbſt muß er ausgehen; an die Erfahrungen ſeines Lebens hat er alles anzuſchließen, was er von Kenntniſſen über die Erſcheinungen einſammeln kann; die Umgebungen der Geſellſchaft, in welcher er lebt, erweitern alsdann den Kreis ſeiner Kenntniſſe und leiten ſeine Aufmerkſamkeit, und ſo gewinnen alle ſeine Erfahrungen eine perſönliche Beziehung und haben ihren Mittelpunkt in ſeinem Ich, deſſen Bewußtſein allmälig weiter ſich ausbreitet. Niemand wende ein, daß doch anfangs in der Entwicklung die Beobachtung der äußern Natur unſere Aufmerkſamkeit mehr in Anſpruch zu nehmen pflege, als unſer Ich, denn es ſind doch eben nur die Wirkungen, welche die äußere Natur in der Erſcheinung unſeres eigenen Lebens hervorbringt, was unſere Aufmerkſamkeit feſſelt und der Beobachtung ihre Wege zeigt. Beim Beginn unſeres Lebens iſt die Hemmung, welche wir von der äußern Natur erfahren, am ſtärkſten, und daher, indem wir unſer eigenes ſinnliches Leben beobachten, tritt auch dieſe Hemmung, welche auf das Äußere bezogen werden muß, am ſtärkſten hervor. Dies muß uns bemerklich machen, daß nicht alles, was als Erfahrung von der äu-

ßern Natur bezeichnet zu werden pflegt, ausſchließlich oder auch nur vorherrſchend darauf abzweckt die äußere Natur zu erkennen, ſondern oft iſt es nur darauf abgeſehen das Verhältniß unſeres Lebens zu dem Äußern uns zum Bewußtſein zu bringen. Von dieſer Art iſt offenbar eine jede Kenntniß der Dinge, welche nur bei dem Äußern derſelben ſtehen bleibt ohne ihr Inneres zu erforſchen. Denn wo ich weiter nichts auffaſſe, als nur die äußere Erſcheinung eines Gegenſtandes, da frage ich nicht ſowohl darnach, was er für ſich, ſondern nur, was er für mich oder für die wahrnehmenden Weſen iſt, welchen er in ſolchen äußern Erſcheinungen ſich darſtellt.

Wir werden nun freilich nicht leugnen können, daß die Behauptungen, welche wir hierüber aufſtellen, nicht von der Unterſuchung der Erfahrungen an ſich, ſondern von der philoſophiſchen Forſchung über ihre Bedeutung ausgehen; allein eben dies haben wir auch der Philoſophie als ihr Recht zu ſchützen, daß ſie allein vermögend ſei die Einſicht in die wahre Bedeutung aller Wiſſenſchaften uns zu gewähren. Zwei Weiſen können wir unterſcheiden die Mannigfaltigkeit der Erfahrungen uns anzueignen, die eine, welche bloß darauf ausgeht die Erſcheinungen der Dinge aufzufaſſen, die andere, welche bei den Erſcheinungen nicht ſtehen bleibt, ſondern das Weſen der Dinge zu erforſchen ſtrebt, ſoweit es in den Erſcheinungen ſich offenbart. Solange wir nun bei jener Art Erfahrungen zu ſammeln ſtehen bleiben, können wir alles reiflich erwogen nicht ſagen, daß dabei das Übergewicht entweder auf der Seite der Erfahrungen von der äußern Natur oder auf der Seite der Erfahrungen von unſerem Ich zu ſtehen käme, ſondern eine jede Erfahrung von unſerem Ich iſt auch eine Erfahrung von der äußern Natur, und eine jede Erfahrung von der äußern Natur iſt auch eine Erfahrung von unſerem Ich. Denn indem wir erfahren, daß ein äußeres Ding in beſtimmten Erſcheinungen ſich uns darſtellt, erfahren wir auch zugleich die Wirkungen, welche es in uns hervorbringt nicht

ohne Dazuthun unſerer eigenen Empfänglichkeit, und indem wir erfahren, daß gewiſſe Erſcheinungen in uns vorhanden ſind, müſſen wir auch zugleich anerkennen, daß in dieſen Erſcheinungen die beſtimmte Natur der äußern Dinge, welche ſie hervorbringen helfen, ſich uns bezeichne. Auf dieſer Stufe der Ausbildung unſerer Erfahrungen miſchen ſich nothwendig Inneres und Äußeres, Thätigkeit des Wahrnehmenden und Thätigkeit des Wahrgenommenen ſo mit einander, daß gar keine ſichere Unterſcheidung beider feſtgehalten werden kann, ſondern die Vorſtellung nur zwiſchen beiden Gegenſtänden unſeres Denkens ſchwankt, zwiſchen dem Ich und der Außenwelt.

Das eigentliche Geſchäft des Sichzurechtfindens in der Welt beginnt aber erſt da, wo wir die Erſcheinungen auf das Weſen der Dinge zu deuten anfangen. Und bei dieſem Geſchäfte können wir nicht bezweifeln, daß unſer Ich der Mittelpunkt aller dieſer Deutungen wird. In ihm finden wir den erſten Gegenſtand, in welchem wir die Bedeutung der Erſcheinung einigermaaßen begreifen lernen, indem wir in ihnen einen Fortſchritt unſerer Entwicklung erblicken und dabei der freien Thätigkeit unſeres Willens uns bewußt werden, in welcher wir nicht allein wiſſen, was wir ſetzen, ſondern auch warum wir es ſetzen. Dabei wird nun freilich unſer Blick immer auf die äußere Welt gerichtet, in und mit welcher wir uns entwickeln, aber die äußere Welt müſſen wir doch erſt in uns begriffen haben, ehe wir ihre Bedeutung verſtehen können, und es iſt immer eine Thätigkeit unſeres eigenen Begreifens, durch welche eine jede Erkenntniß der Außenwelt uns gewonnen wird; eine ſolche aber kann gar nicht ſtattfinden, ohne daß ſie ſich ſelbſt begriffe und wüßte, warum ſie geſchieht. Daher hebt eine jede Verſtändigung über die Außenwelt von einer Verſtändigung über uns ſelbſt an. Was uns am verſtändlichſten in der Außenwelt erſcheint, iſt daher auch eben das, was die nächſte Verwandtſchaft mit unſerem eigenen Weſen zeigt. Es ſind

nicht eben die nächſten Umgebungen, welche am leichteſten von uns verſtanden werden, ſondern das, was unſerer Art angehört. So wie die menſchliche Geſellſchaft am meiſten unſere praktiſche Thätigkeit in Anſpruch nimmt, ſo bietet ſie uns auch den meiſten und uns zunächſt liegenden Stoff für unſer Nachdenken dar, einen Stoff, welchen wir in demſelben Grade zu begreifen vermögen, in welchem wir ſeinen Inhalt in uns ſelbſt wiederfinden. Denn nur ſo weit, müſſen wir bekennen, ſind wir vermögend den Gedanken und den Willen Anderer zu erkennen, als wir ſelbſt ihren Gedanken und ihren Willen theilen. Was ein Anderer weiß, kann ich nur dadurch wiſſen, daß ich daſſelbe weiß, was er; was ein Anderer will, kann ich nur dadurch begreifen, daß ich das Gute anerkenne und will, welches er zum Zwecke ſeiner Handlungen gemacht hat. Und ſo iſt die Selbſterkenntniß in der That der Schlüſſel, durch welchen ich in die Geheimniſſe des fremden Bewußtſeins eindringe und das Verſtändniß der Geſchichte mir eröffne. Nun darf zwar hierbei nie aus den Augen gelaſſen werden, daß alle Entwicklungen der Menſchen abhängig ſind von der äußern Natur, welche Grundlage ihres Daſeins und Gegenſtand ihrer Thätigkeit iſt, ſo daß auch das Verſtändniß des menſchlichen Lebens von dem Verſtändniſſe der äußern Natur abhängt; allein dieſe erſcheint doch nur als der weitere Kreis, in welchem wir uns von dem Mittelpunkte unſeres eigenen Lebens aus nur allmälig zurechtfinden lernen, und wenn wir gründlich erforſchen, was wir denn wirklich von dieſem weiteren Kreiſe verſtehen, ſo werden wir bekennen müſſen, daß jedes Verſtändniß um ſo ſchwieriger wird, je weiter ſein Gegenſtand von dem Mittelpunkte unſeres Bewußtſeins abſteht.

Um dieſe Behauptung zu rechtfertigen, werden wir nicht vermeiden können in eine Vergleichung unſerer Kenntniſſe einzugehen, welche wir aus der Erfahrung von der äußern Natur, von unſern Mitmenſchen und von uns ſelbſt

ſchöpfen. Man hat oft geäußert, daß die Selbſterkenntniß die allerſchwierigſte Aufgabe ſei, welche wir zu löſen verſuchen könnten; nächſt ihr aber, hat man finden wollen, habe es die größten Schwierigkeiten das Weſen der geiſtigen Welt, wie man zu ſagen pflegt, oder, wie wir richtiger zu ſagen glauben, der vernünftigen Dinge zu erkennen, während man es dagegen am leichteſten findet das körperliche Daſein der Dinge zu erforſchen, welche uns nur Natur zu ſein ſcheinen; und ſelbſt bei der Betrachtung dieſer macht man noch den Unterſchied geltend, daß die unorganiſche Natur uns leichter zu erkennen ſei, als die organiſche, welcher ein inneres Leben beiwohnt. Dieſe Behauptung iſt der unſrigen in allen Stücken entgegengeſetzt. Denn nach dem, was zuvor geſagt wurde, würden wir erwarten müſſen, daß die Erkenntniß unſerer ſelbſt uns am leichteſten fallen werde, die Erkenntniß anderer Menſchen dagegen etwas ſchwerer, noch ſchwerer die Erkenntniß der übrigen Welt, und zwar von dieſer werden wir die Dinge, welche uns näher verwandt ſind, d. h. die lebendigen Weſen, als etwas uns Begreiflicheres anſehen müſſen, als die andern Dinge der lebloſen Natur, welche faſt gar keine Verwandtſchaft mit uns zu haben ſcheinen. Es iſt offenbar, daß dieſe Verſchiedenheit der Meinungen über das Leichtere und Schwerere in unſerer Erkenntniß ganz verſchiedene Anſichten von dem vorausſetzt, was die Erkenntniß zu leiſten hat.

In den empiriſchen Beſtrebungen der Kenntniß der Natur ſich zu bemeiſtern finden wir in der That Grundſätze über Zweck und Ziel dieſer Forſchung herrſchend, welche mit unſerer Anſicht von dem Ziele des wiſſenſchaftlichen Lebens wenig übereinſtimmen wollen. Denn wenn wir zu zeigen geſucht haben, daß alle Wiſſenſchaft darauf ausgehe die Vereinigung der Natur mit der Vernunft zu erkennen und daß nur da unſer wiſſenſchaftliches Beſtreben einen Erfolg uns verſpreche, wo wir freie, d. h. vernünftige Thätigkeiten als Gründe der Erſcheinung in Natur ſich verwandeln ſehen: ſo

will dagegen die empiriſche Naturforſchung nichts anderes als Natur erkennen und ſchreitet wohl ſogar zu der Behauptung fort, daß in den Dingen, welche ſie betrachtet, nichts anderes als Natur zu finden ſei. Seitdem daher die Beobachtung der Natur ſich frei gemacht hat von mancherlei Vorausſetzungen, welche aus andern Beſtrebungen des wiſſenſchaftlichen Lebens ſich mit ihr vermiſcht hatten, hat auch immer entſchiedener ihre Abneigung ſich erklärt gegen die ſogenannte teleologiſche Betrachtung der Natur, welche Zwecke und alſo einen vernünftigen Grund der Naturerſcheinungen aufzufinden ſtrebte. Und wollen wir aufrichtig ſein, ſo können wir ihr dieſe Abneigung nicht verdenken. Denn ſchon die geſchichtliche Betrachtung der Fortſchritte, welche ſie gemacht hat, nachdem ſie die teleologiſche Unterſuchung bei Seite geſetzt, muß uns darauf aufmerkſam machen, daß die Einmiſchung derſelben der Beobachtung nicht förderlich ſei. Und dies zu beſtätigen wird auch die Betrachtung des rein empiriſchen Verfahrens nicht anſtehen, von welchem wir ſchon früher haben bemerken müſſen, daß es vor allen Dingen darauf auszugehen habe die Thatſachen rein, ſo wie ſie ſich ergeben, aufzufaſſen und zu ſammeln. Allein wir haben auch ſchon früher darauf hinweiſen müſſen, daß es ein anderes Geſchäft iſt die Thatſachen zu ſammeln und ſie nach ihrem Werthe für das wiſſenſchaftliche Leben zu beurtheilen, und da wir eben mit dem letztern es hier zu thun haben, ſo werden wir auch hier die philoſophiſchen Begriffe zur Richtſchnur nehmen müſſen, welchen allein dies Geſchäft übertragen iſt.

Wir müſſen den Anfang der Beobachtung und den Fortſchritt zu ihrer Vollendung unterſcheiden. Ihr Anfang liegt in der Wahrnehmung, welche die Erſcheinungen der Natur in einem ſtetigen Verlauf uns darſtellt, aber doch ſogleich zu einer Unterſcheidung gleichartiger und ungleichartiger Erſcheinungen uns auffordert. Wenn nun auch dieſe Unterſcheidung nicht ohne die Hülfe allgemeiner Begriffe geſchieht,

welche nur als nothwendige Vorausſetzungen für die Beob=achtung angeſehen werden können, ſo wollen wir doch dar=auf kein zu großes Gewicht legen, weil die allgemeinen Be=griffe der Arten und Gattungen der Dinge, ſo wie die all=gemeinſten Verſchiedenheiten, welche in den Beſchaffenheiten der Wahrnehmung ſich ergeben, als etwas angeſehen werden können, was aus der Beobachtung wie von ſelbſt entnom=men werden dürfe. Allein es iſt offenbar, daß in dieſer Art der Unterſcheidungen, welche die Beobachtung der Erſchei=nungen ſelbſt nachzuweiſen ſcheint, auch nichts weiter gewon=nen wird, als gewiſſe Merkmale oder Zeichen, an welchen wir Dinge oder Arten der Dinge in ihren äußerlichen Er=ſcheinungen von einander abſondern könnten. Hierbei aber will ſelbſt die Beobachtung nicht ſtehen bleiben, ſondern ihr Fortſchritt geht darauf aus allgemeine Geſetze zu finden, nach welchen die Erſcheinungen ſich bilden oder welche als Gründe der Erſcheinungen angeſehen werden können. Hierin drückt ſich alſo die Anſicht von der Wiſſenſchaft aus, nach welcher die Naturforſchung ſich bildet; dies erſcheint ihr als das Ziel des Wiſſens, die Geſetze oder, wo möglich, das allgemeinſte oberſte Geſetz zu finden, aus welchen alle Na=turerſcheinungen erklärt werden könnten. Wer die Weiſe ihrer Forſchung verſtehen will, muß wiſſen, was ihr der Begriff des Naturgeſetzes bedeutet.

Schon beim Beginn ihrer Forſchung hat die Natur=beobachtung es auf ein ſolches Geſetz abgeſehen. Denn wenn ſie auch nur einen einzelnen Gegenſtand beobachtet, ſo erblickt ſie doch in ihm nicht ſowohl ihn ſelbſt, als vielmehr einen Stellvertreter ſeiner Art. Das Exemplar iſt etwas Gleich=gültiges, wenn es nur ſeine Art unverſtümmelt und unver=ſtellt ausdrückt. In dem einzelnen Stellvertreter oder auch in einer Sammlung derſelben will die Beobachtung die ge=ſetzmäßige Bildung der Art erkennen. Darum iſt die Be=obachtung eine Kunſt; wenn es nur darauf ankäme das Exemplar zu ſehen, ſo würde das Geſchäft des Beobachters

keine Kunſt verlangen. Wenn wir nun aber dazu gelangt ſind durch eine genaue und wiederholte ungeſtörte Beobachtung das Geſetz einer Art charakteriſtiſch zu beſtimmen, ſo ergeben ſich doch nur ſinnliche Merkmale derſelben, welche allein durch irgend ein Organ unſerer Wahrnehmung uns zukommen konnten und daher auch nur die Vermiſchung unſerer wahrnehmenden Thätigkeit mit der reizenden Thätigkeit des äußeren Gegenſtandes uns darſtellen. Freilich bleibt man nun hierbei in der Erforſchung der Naturgeſetze nicht ſtehen, ſondern man ſtrebt auch weiter die Verhältniſſe zu erforſchen, aus welchen beſtimmte Arten der Wahrnehmung ſich uns ergeben; allein in dieſem Unternehmen wird doch die Beobachtung der Natur niemals weiter vordringen können, als zuſammengeſetztere Wahrnehmungen auf einfachere zurückzuführen, von welchen wieder daſſelbe gilt, daß ſie nur aus einer Vermiſchung unſerer wahrnehmenden Thätigkeit mit dem ſinnlichen Eindrucke der Außenwelt erklärt werden können. Was alſo auch immer die Beobachtung der Natur als ein Naturgeſetz aufſtellen mag, wird auf die Formel zurückgebracht werden können, daß es eine allgemeine Weiſe bezeichne, in welcher bei gewiſſen Verhältniſſen der Außenwelt zu dem wahrnehmbaren Weſen dieſem die Erſcheinung ſich ergiebt. Man pflegt zwar hierbei von dem allgemeinen Factor, welcher in allen Erſcheinungen wirkſam iſt, von der wahrnehmenden Thätigkeit der empfindenden Weſen, abzuſehen, eben weil er allgemein vorausgeſetzt werden muß und deswegen im Beſondern nicht nachgewieſen zu werden braucht; aber wenn wir auch von ihm abſehen, ſo iſt er doch nicht weniger darin vorhanden, und es führt nur zu einer gefährlichen Täuſchung, wenn man ihn aus der Betrachtung der Natur weglaſſen zu können meint. Wir mögen daher uns wohl daran erinnern, daß alle Naturgeſetze, welche durch Beobachtung gefunden werden können, nur das Zuſammenwirken der wahrnehmbaren Gegenſtände mit unſerer wahrnehmbaren Thätigkeit in der Erſcheinung in mehr oder weniger allgemeiner Weiſe uns darſtellen.

Die Richtung der Naturbeobachtung auf das allgemeine Geſetz führt nun aber nothwendig von dem Beſondern mehr und mehr auf das Allgemeine, und ſo wie in dem Exemplare die Art, ſo wird alsdann auch wieder in der Art die Gattung geſehen. Dies iſt die Methode der Induction, welche man bei der Beobachtung einſchlagen muß. Dabei geſchieht es denn auch, daß die lebendige Natur hinter die lebloſe zurücktritt, weil die erſtere weit ſtärker das Beſondere bemerklich macht, als die letztere. Die willkürlichen oder von innen heraus ſich bildenden Bewegungen der lebendigen Natur entziehen ſich dem allgemeinen Geſetze, welches geſucht wird; ſie ſtellen ſich als etwas Zufälliges dar oder als etwas, welches nur aus der beſondern lebendigen Kraft des einzelnen Weſens abgeleitet werden kann, und die Erſcheinungen daher, welche von lebendigen Weſen ausgehen, können immer nur als zuſammengeſetzter angeſehen werden, als die Erſcheinungen der lebloſen Natur, in deren Begründung eine ſolche einzelne Kraſt ſich nicht einmiſcht. So wie daher die Naturbeobachtung die allgemeinen und einfachen Geſetze der Natur aufzufaſſen ſtrebt, ſo muß ſie auch dahin ſich wenden, die einfachern nach gleichbleibenden Geſetzen ſich erzeugenden Erſcheinungen der unorganiſchen Natur zur Grundlage ihrer Erklärungen zu machen. Die lebendige Natur wird ſie nun freilich nicht überſehen können, aber je mehr ſie in Erforſchung des Unorganiſchen ſich vertieft und in der Erkenntniß ſeiner Geſetze Befriedigung findet, um ſo mehr bildet ſich auch in ihr die Neigung aus das Lebendige nach der Analogie mit dem Lebloſen zu betrachten und zu verſuchen, in wie weit jenes aus dieſem erklärt werden könne. Hierin haben wir den Grund zu ſuchen, weswegen die empiriſche Naturforſchung das Unorganiſche, welches uns viel ferner ſteht, als das Organiſche, doch für leichter erkennbar anſieht, als dieſes. Nach ihrer Weiſe zu erkennen iſt es daſſelbe allerdings; allein die Ergebniſſe, welche aus ihrer Richtung zu forſchen gezogen werden müſſen, wenn dieſelbe

als die allein wahre folgerichtig durchgeführt wird, müſſen uns darauf aufmerkſam machen, daß doch nur ein einſeitiger Anfang des Erkennens in ihr gefunden werde, welcher, wenn er den Meiſter über alles Wiſſen ſpielen will, uns auf einer der niedrigſten Stufen der wiſſenſchaftlichen Forſchung feſtzuhalten ſtrebt. Wer erinnert ſich nicht hierbei an die Anſichten, daß in derſelben mechaniſchen oder auch chemiſch wirkſamen Weiſe, in welcher die Erſcheinungen der unorganiſchen Natur ſich ergeben, auch die Entwicklung der organiſchen Weſen vor ſich gehe? An der Schwelle der Naturbeobachtung, welche in der neuern Zeit zunächſt die unorganiſche Natur zu ihrem Gegenſtande gemacht hat, ſteht die Behauptung, daß die Thiere nur Maſchinen, künſtlich zuſammengeſetzte Automaten wären. Von da haben wir keinen weitern Weg bis zu der Behauptung, daß auch die Menſchen als ſolche Maſchinen betrachtet werden dürften, und wer nur in folgerichtiger Forſchung von Bedenklichkeiten, welche außerhalb des Ganges der Wiſſenſchaft liegen, ſich nicht aufhalten läßt, der wird zu dieſem Ergebniſſe unaufhaltbar geführt werden, wenn er einmal den Grundſatz angenommen hat, daß die lebendige Natur nach der Analogie der lebloſen gedacht werden müſſe. Wer die Beobachtung der Natur allein zum Maaßſtabe der Wiſſenſchaft macht, kann ſich nicht darüber wundern, wenn er zuletzt nichts anderes findet, als Nothwendigkeit der Natur.

Allein wir müſſen uns daran erinnern, daß die Beobachtung der Natur zwar leicht dieſen Gang einſchlagen, daß er aber doch nur denjenigen gefährlich werden kann, welche über das Ende den Anfang vergeſſen. Freilich werden wir wohl eingeſtehen müſſen, daß die unorganiſche Natur eine reizende Analogie uns darbietet zur Erklärung der organiſchen, und daß dieſelbe um ſo ſtärker die Aufmerkſamkeit des Beobachters in Anſpruch nimmt, je größer der Umfang des Unorganiſchen uns erſcheint, ſo groß nämlich, daß die Erſcheinungen des Lebens dagegen nur wie hie und da auſ-

tauchende Verwicklungen von Wirkungen an der unorgani=ſchen Natur betrachtet werden konnten; allein wir werden doch eingeſtehen müſſen, daß die daraus ſich hervorbildende Anſicht nur auf einer Analogie und mithin auf einer un=ſichern Verfahrungsweiſe beruht, daß es nicht die Beobachtung der Natur ſelbſt iſt, welche das Lebendige als eine zuſam=mengeſetztere Wirkung des Lebloſen uns erſcheinen läßt, ſon=dern nur die Gewalt der einmal eingeſchlagenen Methode, und daß dieſe ſelbſt mangelhaft iſt, indem ſie weder den Ausgangspunkt, noch das letzte Ziel unſerer Erkenntniß der Natur hinlänglich in das Auge faßt. Nicht den Ausgangs=punkt, wenn wir anders richtig bemerkt haben, daß die Beobachtung mit der Wahrnehmung als einer Entwicklung unſeres eigenen Lebens beginnt und daher auch den Begriff des Lebens überall vorausſetzt; noch auch den Endpunkt, ſelbſt wenn er in ſehr untergeordneter Weiſe aufgefaßt werden ſollte, denn auch die Erkenntniß der Natur muß darauf ausgehen die Thätigkeiten aufzufaſſen, welche den Dingen wahrhaft zugeeignet werden können. Nun aber muß aner=kannt werden, daß bei der Betrachtung des Unorganiſchen von eigenen Thätigkeiten der Dinge kaum die Rede ſein kann. Denn das Unorganiſche pflegen wir als ein reines Product der Natur anzuſehen. Als ein reines Product aber würde es nur eine Erſcheinung ſein, und wenn die Na=tur als das Producirende geſetzt wird, ſo denkt man da=bei ſich auch nur entweder eine unbekannte Kraft oder ein Zuſammentreffen der Umſtände und der Thätigkeiten vieler Kräfte, welche zuletzt dieſes Product oder dieſe Erſcheinung zu ihrem Ergebniſſe haben. Von dem, was wir als leblos anſehen, müſſen wir ſagen, daß es entweder keine Entwick=lungen hat, welche aus ſeinem Vermögen hervorgehend ſein Daſein fortſchreitend verändern, oder daß wir doch dieſe Entwicklungen nicht zu erkennen vermögen, mag es nun ſein, daß unſere Faſſungskraft das Allzukleine oder das All=zugroße nicht zu begreifen wiſſe, oder daß der Gegenſtand

der Betrachtung unſerem Geſichtskreiſe zu fern ſtehe. Sollte das Letztere der Fall ſein, ſo würde es nicht wirklich leblos und unorganiſch ſein, ſondern nur wir würden die zu kleine oder zu große oder uns zu fremdartige Organiſation deſſelben nicht zu finden wiſſen; ſollte aber das Erſtere ſtattfinden, ſo würden wir ſagen müſſen, daß es noch auf der unterſten Stufe des Daſeins ſtehe oder ſein ſelbſtändiges Daſein noch gar nicht zur Entwicklung gekommen ſei, ſondern, wie dies bei ungünſtigen Umſtänden wohl der Fall ſein könnte, noch in einem reinen unentwickelten Vermögen beſtehe, deſſen Daſein nur an dem Widerſtande gegen äußere Einwirkungen abgenommen werden könne. Dies würde die eigentlich unorganiſche oder lebloſe Natur ſein, deren Begriff daher nichts weiter ausſagt, als nur das Vorhandenſein noch völlig unentwickelter Dinge, welche zwar das Vermögen, aber noch nicht die Wirklichkeit des Lebens haben und deren Erkenntniß uns daher auch noch völlig unzugänglich iſt, weil das, was etwas iſt, nur aus deſſen ihm eigenen Thätigkeiten, d. h. aus den Entwicklungen ſeines Vermögens, abgenommen werden kann. Mag nun aber auch das, was wir unorganiſch nennen, wirklich leblos ſein oder auch nur leblos uns ſcheinen, ſo werden wir doch für beide Fälle das Bekenntniß bereit haben müſſen, daß dieſes Gebiet des Unorganiſchen nur die äußerſte Grenze unſerer Unkenntniß über das Weſen der Dinge bezeichnet, ein Gebiet, in welchem wir zwar Erſcheinungen finden, aber ohne die eigentliche Quelle dieſer Erſcheinungen, die lebendigen Thätigkeiten der Dinge nachweiſen zu können, in welchen dieſe Dinge ihre eigene Art und Weiſe uns offenbarten. Je größer nun dieſes Gebiet der lebloſen Natur uns erſcheint, um ſo größer müſſen wir auch eingeſtehen daß unſere Unwiſſenheit über die Gründe der Erſcheinungen iſt, aber die Grundſätze unſerer Unterſuchung bleiben dadurch unerſchüttert, und wir müſſen ferner daran feſthalten, daß der Standpunkt, von welchem aus wir in der Erfahrung uns zurechtzufinden

haben, von unſerem eigenen Ich ausgeht und von da unſere Einſicht nur allmälig über das ſich ausbreitet, was unſerem eigenen Leben zunächſt liegt und die größte Verwandtſchaft mit demſelben zeigt.

Unſere Beweiſe für dieſe Lehre haben bisher noch gar nicht auf den letzten Zweck wiſſenſchaftlicher Forſchung ſich bezogen, auf die Erkenntniß Gottes; aber auch von dieſer Seite betrachtet werden wir ſie durchaus beſtätigt finden. Wenn wir davon ausgehen, daß alle Erkenntniſſe in der Erkenntniß der vollkommenen Wahrheit oder Gottes enden müſſen, ſo dürfen wir freilich nicht zögern auch in den empiriſchen Erkenntniſſen der Natur, ſei es der organiſchen, ſei es der unorganiſchen, einen Stoff für unſer Nachdenken zu finden, welcher hinlänglich verarbeitet zur Erkenntniß Gottes führen würde. Allein der beſonnenen Naturforſchung wird es auch ſehr ſchwierig erſcheinen müſſen einen Übergang aus den Kenntniſſen, deren ſie ſich rühmen kann, in die Erkenntniß Gottes zu finden. Drei Formen können unterſchieden werden, in welchen man aus der Erkenntniß der Natur eine Erkenntniß Gottes hat ſchöpfen wollen, indem man dabei theils auf die Größe, theils auf die Schönheit der Natur, theils auf die Zweckmäßigkeit ihrer Anordnung geſehen hat; wir werden alle dieſe drei Formen unterſuchen müſſen, um unſern Satz zu erweiſen.

Die Größe, ja die Unermeßlichkeit der Natur hat man, wenn nicht als einen Beweis, doch als ein Bild der unermeßlichen Macht ihres Schöpfers angeſehen. Allein wie unbeſtimmt dieſe Vorſtellungsweiſe ſei, fällt in die Augen. So wie die Natur in das Unbeſtimmte ſich uns verliert, ſo würde auch die Macht Gottes ſich uns in das Unbeſtimmte verlieren müſſen, wenn wir ſie nach unſerer Kenntniß der Natur zu meſſen hätten. Auch würde es ein völlig unbegründetes Vorgeben ſein, wenn wir ſagen wollten, wir begriffen die Macht Gottes um ſo vollkommner, je mehr wir von den einzelnen Gegenſtänden der Natur durch Beobach-

fung kennen lernten. Die Macht Gottes iſt vielmehr eine Vorausſetzung, welche wir aus ſeinem Begriffe ſchöpfen. Nachher freilich ſollen wir ſie auch in anſchaulicher Erkenntniß zu begreifen ſtreben; allein dazu gelangen wir nicht dadurch, daß wir die unbeſtimmte Größe der Schöpfung im Allgemeinen anſtaunen oder auch im Einzelnen einen mehr oder weniger umfaſſenden Vorgang der Natur erkennen, deſſen erſte Gründe uns jedoch unbekannt bleiben; ſondern nur dadurch würde uns die Macht Gottes im Einzelnen anſchaulich werden, daß wir das Vermögen begriffen, welches er in die Dinge ſeiner Schöpfung gelegt hat; aber eben dieſe Erkenntniß vermiſſen wir in allen den empiriſchen Kenntniſſen, welche uns eine reine todte Natur darſtellen oder darzuſtellen ſcheinen.

Ebenſo wenig können wir finden, daß die Erkenntniß der ſogenannten Schönheit der Natur uns eine Erkenntniß Gottes gewähre. Denn ſchon dies möchte ſchwer zu erklären ſein, wie die empiriſche Naturkenntniß uns eine Anſchauung der Schönheit verſchaffen könnte, da ſie es allein mit der Erkenntniß des Vorhandenen zu thun hat, um Schönheit aber und Häßlichkeit gar nicht ſich kümmert. Auf jeden Fall würde alſo zu der Naturkenntniß noch etwas anderes, ein äſthetiſches Urtheil, hinzutreten müſſen, wenn aus der Erkenntniß der Schönheit in der Natur eine Erkenntniß Gottes uns erwachſen ſollte. Woher man nun aber auch ein ſolches äſthetiſches Urtheil ableiten möchte, ſo ſcheint es uns doch überdies ſehr bedenklich daſſelbe in die Erkenntniß Gottes einzumiſchen. Nur zwei Wege, welche hierzu führen könnten, würden uns offen ſtehen, entweder könnte man ſagen, Gott ſelbſt ſei die Fülle des Schönen, und was daher als ſchön erkannt werden möchte, alles dies ſei auch in ihm vorhanden, ſo daß eine jede Erkenntniß der Schönheit eine Erkenntniß Gottes gewähren würde, oder man könnte ſagen, wenn auch Gott nicht das Schöne ſelbſt ſein ſollte, ſo ſei er doch der ewige Grund alles Schönen und als der

Künſtler aller der Schönheit zu erkennen, welche in der Natur gefunden werde, ſo daß man ſein Weſen aus der Schönheit der Natur zu erkennen vermöchte, wie man den Künſtler kennen lerne aus ſeinem Kunſtwerke. Den erſten Weg einzuſchlagen möchten die geneigt ſein, welche den Begriffen des Guten und des Wahren den Begriff des Schönen zur Seite geſetzt haben, um in dieſer Dreiheit vernünftiger Ideale den Begriff Gottes ſich zu vergegenwärtigen. Aber dagegen erhebt ſich uns eine nicht geringe Bedenklichkeit. Denn das Schöne findet ſein Gebiet nicht allein im Überſinnlichen, wie das Wahre und das Gute, ſondern auch das ſinnlich Anſprechende miſcht ſich darin ein, indem es an die Phantaſie verwieſen iſt, welche nur die Elemente ſinnlicher Mannigfaltigkeit zu einem bedeutſamen Ganzen zuſammenſtellen kann. Sollten wir daher zugeben, das Schöne hätte auf gleich allgemeinen Werth Anſpruch wie das Wahre und das Gute, und wir dürften daher unter dieſem Begriff den Begriff Gottes uns zur Darſtellung bringen, ſo würden wir in der That zu beſorgen haben, daß ein ſinnlich anſchaulicher Gott uns zum Vorſchein kommen werde. Dieſe ganze Vorſtellungsweiſe dürfte aber wohl kaum jemandem ſich empfehlen, welcher gewohnt iſt in genauer Unterſcheidung den Idealen des vernünftigen Lebens ihr beſtimmtes Gebiet anzuweiſen; denn ſchwerlich möchte er dabei zu dem Ergebniſſe kommen, daß in gleicher Allgemeinheit das Schöne wie das Gute zum Zweck unſeres Lebens gemacht werden ſollte. Wollte man dagegen den Weg einſchlagen, Gott als den Künſtler weltlicher Schönheit in der Schönheit der Natur zu begreifen, ſo bieten ſich auch dieſem Unternehmen ſehr bedeutende Schwierigkeiten dar. Denn es würde gezeigt werden müſſen, wie der Begriff eines Künſtlers losgelöſt werden könnte von dem Begriffe einer Materie, in welcher er das Bild ſeiner Phantaſie zur Darſtellung bringt, weil wir nach unſern frühern Sätzen nicht zugeben können, daß Gott eine Materie vorfindet, in deren Bildung ſeine ſchöpferiſche Thätigkeit be-

ſtehe. Es würde auch ferner gezeigt werden müſſen, wie Gott ein Bild der Phantaſie oder eine künſtleriſche Erfindung beigelegt werden könnte, von welcher doch eine jede künſtleriſche Thätigkeit ausgehen muß. Solchen ſchwierigen Geſchäften weiter nachzugehen möchten wir uns gern erſparen, und ſehen wir auf das, was wirklich als Schönheit der Natur bezeichnet worden iſt, ſo finden wir auch keine Veranlaſſung darüber in tiefere Forſchungen einzugehen. Denn nur in zwei Weiſen hat man das Schöne in der Natur zu finden gewußt, entweder in ſinnlichen Erſcheinungen, welche unſere Phantaſie erregen, oder im Nachdenken über das zweckmäßige Ineinandergreifen der Naturentwicklungen. Das erſtere aber will keinen recht wiſſenſchaftlichen Charakter uns darbieten, ſondern die Erregungen der Phantaſie in einzelnen Bildungen oder Gruppen der Natur werden von einem jeden auf eine andere Weiſe aufgefaßt; wenn wir aber wiſſenſchaftlich die Natur zu erforſchen ſtreben, ſo haben wir allen ſolchen Erregungen gänzlich den Abſchied zu geben. Sollte dagegen die Schönheit der Natur in ihrer zweckmäßigen Anordnung geſucht werden, ſo würde man bei der dritten der früher von uns unterſchiedenen Formen angelangt ſein, in welchen man aus der Erkenntniß der Natur eine Erkenntniß Gottes zu ſchöpfen gemeint hat.

So ſehen wir uns denn wieder auf den Begriff zurückgeführt, von welchem wir ſchon früher bemerkt haben, daß er von dem Gange der beobachtenden Naturwiſſenſchaft verworfen werde und voreilig eingemiſcht nur geeignet ſei die beſonnene Naturforſchung zu ſtören. Wenn wir in der zweckmäßigen Anordnung der Natur Gott erkennen ſollten, ſo würden wir dadurch nothwendig auf die teleologiſche Erklärung der Natur geführt werden. Wenn nun dieſe Erklärungsweiſe von der beobachtenden Naturwiſſenſchaft zurückgewieſen wird, ſo iſt dagegen durchaus nichts zu erinnern. Denn es iſt unbeſtreitbar, daß die Beobachtung nicht weiter reicht, als das Vorhandene zur Erkenntniß zu bringen, daß ſie daher zwar

eine Aufeinanderfolge der Erſcheinungen, aber nicht einen Zweck in derſelben nachweiſen kann. Allein wenn auch hieraus folgt, daß die Beobachtung ihre Grenzen überſchreiten würde, wenn ſie Zwecke nachweiſen wollte, ſei es in der Natur oder ſonſt wo, ſo würde daraus doch nicht geſchloſſen werden dürfen, daß an die Beobachtung das Nachdenken über die Zwecke des Vorhandenen ſich nicht anſchließen könne. Es könnte vielmehr als das Ziel der Beobachtung angeſehen werden uns in dem Verlaufe der Begebenheiten eine ſolche Folge erkennen zu laſſen, welche auf einen Zweck mit Sicherheit ſchließen ließe. Die Erkenntniß des Zwecks würde zwar alsdann außerhalb der Beobachtung fallen, allein das Geſchäft der Beobachtung würde durch dieſelbe nicht geſtört werden, weil ſie nur nach Beendigung der Beobachtung ſich an dieſe anſchlöſſe. Daher iſt nur die voreilige Einmiſchung des Zweckbegriffs in die empiriſche Naturforſchung zu verwerfen, unbedenklich dagegen wird es dieſer erſcheinen müſſen, wenn ſo vortreffliche Folgerungen aus ihr gezogen werden könnten, wie die über die Zwecke der Natur ſein würden.

Aber noch von einer andern Seite her könnte man einwerfen, daß es unpaſſend ſei Gott Zwecke beizulegen. Denn ein jeder Zweck bezieht ſich auf ein Werden, welches durch ein Mittel hindurchgehend ſein Ziel erreichen will, und von dem ewigen und unveränderlichen Sein Gottes iſt daher kein Zweck zu erkunden. Dennoch haben wir ſchon früher gezeigt, in welchem Sinn auch wohl von einem Willen Gottes geſprochen werden könnte, inwiefern nämlich das, was er von Ewigkeit her ſetzt, durch unſere eigene Entwicklung uns angeeignet werden ſoll und daher für uns ein Zukünftiges iſt, welches durch das Werden hindurchgeht. Daher kann denn auch wohl geſagt werden, daß, wenn wir die Zwecke der Dinge zu erkennen vermöchten, damit auch eine Erkenntniß Gottes uns gewonnen ſein würde. Von dieſer Seite aus geſehen werden wir es allerdings als eine Aufgabe unſerer Wiſſenſchaft betrachten müſſen, in den Dingen, welche

als Natur ſich uns darſtellen, nach ihren Zwecken zu forſchen und natürlich nicht bloß nach ihren Zwecken an ſich, ſondern auch nach den Zwecken ihrer Zuſammenordnung und ihres wechſelſeitigen Eingreifens in die Entwicklung der ganzen Welt, weil ja kein einzelnes Ding allein für ſich gedacht werden kann, ſondern das Syſtem unſerer Erkenntniſſe überall darauf ausgeht, den Zuſammenhang der Dinge unter einander zu begreifen und damit auch das Zuſammenſtimmen ihrer Zwecke zu einem Geſammtergebniß uns zur Einſicht zu bringen. Hiernach alſo erſcheint uns die teleologiſche Betrachtung der Natur als gerechtfertigt, ja wir werden ſie als ein nothwendiges Moment in unſerer philoſophiſchen Betrachtung der Dinge anerkennen müſſen.

Allein es iſt nun eine andere Frage, ob wir nach dem Standpunkte unſerer Beobachtung auch wirklich im Stande ſein werden die Zwecke der Dinge zu erkennen, welche uns als reine Natur erſcheinen. Die teleologiſche Betrachtung der Natur hat an zwei Punkten die Zweckmäßigkeit der Natureinrichtung nachzuweiſen geſucht. Entweder ſtrebte man zu zeigen, daß der ordnungsmäßige Gang in der Entwicklung der Naturerſcheinungen dazu diene die natürlichen Weſen theils in ihrem einzelnen Daſein, theils auch in der Fortpflanzung ihrer Arten und Gattungen zu erhalten, oder man bemühte ſich darzuthun, daß alles in der Natur für das Leben der Menſchen auf das Beſte eingerichtet ſei oder ſeinen Zweck in dem Leben der Menſchen habe. Die erſte Art teleologiſcher Betrachtung ſetzt das Gute, welches die Natur bezwecken ſoll, im weiteſten Kreiſe, aber freilich auch in einem ſehr geringen Grade, die andere dagegen will den Grad des Guten ohne Beſchränkung genommen wiſſen, wird aber dadurch genöthigt ihn in einem ſehr kleinen Kreiſe zu finden. Denn wer die Zwecke der Natur nur in der Erhaltung der einzelnen Dinge oder ihrer Arten und Gattungen erblickt, kann keine große Meinung von dem Guten haben, welches durch die Natur hervorgebracht werden ſoll; wer dagegen

den Menſchen zum Zwecke der Natur macht, kann das Gute, welches durch ſie bezweckt wird, in das Unendliche ſteigern, weil die Fortſchritte in der Geſchichte des Menſchengeſchlechts in das Unbegrenzte zu gehen ſcheinen, allein die Zwecke der Welt beſchränken ſich alsdann auf einen kleinen Theil des Ganzen. Was nun die erſte Weiſe der Teleologie betrifft, ſo würden wir gar nichts dagegen einzuwenden haben, daß in ihr die Zwecke, auf welche die Beobachtung der Natur uns hinweiſen ſoll, nur einen geringen Grad des Guten zu bezeichnen ſcheinen, da wir ja überhaupt in der Erkenntniß des Wirklichen nur eine beſchränkte Erkenntniß Gottes ſuchen, wenn es nur möglich wäre in jenen angeblichen Zwecken auch nur den kleinſten Grad des Guten zu entdecken. Allein ſelbſt hinter dieſen geringſten Anſprüchen ſcheint die That zurückbleiben zu müſſen. Denn wenn nichts weiter als die Erhaltung der Dinge Zweck der Natureinrichtung ſein ſoll, ſo widerſpricht dieſe Behauptung nur dem Begriffe des Zwecks, welcher einem unbeſchränkten Weſen beigelegt werden kann. Bei uns beſchränkten Dingen, deren Beſitz beſtändig durch die Anſprüche Anderer und durch die Feindſchaft der Natur gefährdet iſt, kann es ja freilich vorkommen, daß wir unſern Zweck zu beſchränken genöthigt ſehen und ihn allein auf das Erhalten des gegenwärtigen Zuſtandes unter der Veränderung der Umſtände richten. Aber hierauf den Zweck der Welt zu beſchränken würde wohl nicht erlaubt ſein. Denn was könnte ihr wohl ihren Beſitz gefährden? Iſt etwa eine Materie in ihr, welche ſich wieder in das alte Chaos aufzulöſen ſtrebt? Solchen Vorſtellungen vergangener Zeiten müſſen wir ja wohl den Abſchied geben. Wenn alſo alles auf derſelben Stufe der Entwicklung bleiben ſollte, ſo würden wir gar nicht zu ſagen wiſſen, warum das Werden der Natur vorhanden wäre und nicht vielmehr alles beim Alten bliebe. Vielleicht jedoch könnte jemand meinen, in der Beobachtung der Natur träte uns doch auch eine Fortbildung der Einzelweſen in ihrem Wachsthum und

ihrer Ausbildung zu vollkommener Geſtalt hervor und dieſe dürfte als Zweck der Natur angeſehen werden, wenn wir nur nicht eingeſtehen müßten, daß in allen Dingen, welche uns als reine Natur erſcheinen, dem Wachsthum auch der Verfall ihrer ausgebildeten Geſtalt folgte, daß die Natur alles Einzelne, was ſie hervorbringt, auch unbarmherzig wieder zerſtörte und überall bei dieſen Dingen nicht das Einzelweſen, ſondern nur ſeine Art und Gattung als das Unvergängliche in der Erſcheinung ſich darſtellte. So können wir denn dieſe Art der Teleologie in Wahrheit nur als ein verfehltes Beſtreben anſehen in der Natur die Zwecke und die Bedeutung ihres Werdens zu erkennen. Weiter reicht unſere Beobachtung der reinen Natur nicht, als nur ihr Beſtehen im Wechſel der Formen zu erkennen; einen Zweck aber in dieſem Wechſel ohne Fortſchritt zu ſehen, muß uns der Begriff des Zwecks verbieten.

Anders iſt es nun freilich mit jener zweiten Art der Teleologie, welche das Menſchengeſchlecht als den Zweck der Natur betrachtet. Denn hierbei läßt ſich einſehen, wie eine weitere Ausbildung und die Verwirklichung eines Guts, welches früher nicht war, durch die Natur, wenn auch nicht hervorgebracht, doch wenigſtens möglich gemacht wird, und der Wechſel der Natur erſcheint als eine Bedingung, ohne welche der Wechſel des menſchlichen Daſeins und des Fortſchreitens in ihm nicht möglich ſein würde. Nur müſſen wir beſorgen, daß dieſe Anſicht zu einer zu beſchränkten Meinung über die Bedeutung der Natur Veranlaſſung geben könnte. Daß unſere Furcht nicht ohne Grund ſei, beweiſt die unzähligemal wiederholte Behauptung, daß der Menſch der einzige Zweck der Natur ſei, eine Behauptung, in welcher der Menſch ſeiner eigenen beſchränkten Einſicht ſpottet und, weil er in dem kleinen Kreiſe ſeiner Erfahrung nichts anderes findet, was in fortſchreitender und dauernder Entwicklung Zwecke beurkundete, als nur ſich ſelbſt, dieſen geringen Maaßſtab ſeiner Erkenntniß zum Maaßſtabe der Welt zu

machen ſich erkühnt. Es vergnüge ſich, wer will, an dieſer Größe des Menſchen gegenüber der Kleinheit, ja der Nichtigkeit aller übrigen Natur, denn alles, was nur Mittel iſt, hat ja ſeine Bedeutung doch allein in dem, welchem es als Mittel dient; nur verlange niemand, daß ihm zugegeben werden müſſe, der Menſch ſei groß, weil alles Übrige ihm klein erſcheine; für größer würden wir offenbar ihn halten müſſen, wenn er die Größe Anderer neben ſich dulden könnte. Das Menſchengeſchlecht als den einzigen Zweck der Welt anzuſehen, weil in ihm allein die Vernunſt und mithin die zweckmäßige Entwicklung uns anſchaulich iſt, heißt die übrige Natur für eine bloße Erſcheinung ausgeben, deren Grund und Bedeutung allein in dem Menſchengeſchlechte geſucht werden müßte, weil kein anderes Weſen vorhanden wäre außer ihm, kein Weſen, welches eigene, d. h. freie Thätigkeiten zur Begründung der Erſcheinung hätte, d. h. das Menſchengeſchlecht ſelbſt mit der Unendlichkeit unbewußter Thätigkeiten belaſten, welche zur Hervorbringung dieſer Erſcheinungen nöthig wäre. Wir brauchen hierüber nur auf unſere früheren Sätze zu verweiſen, welche die nothwendige Verbindung zwiſchen den Begriffen des Überſinnlichen und des vernünftigen ſo wie natürlichen Lebens dargethan haben müſſen, und ſo werden wir denn auch von dieſen Sätzen die Anwendung auf die Natur außer dem Menſchen machen müſſen, daß, wenn in ihr wirklich etwas von der menſchlichen Vorſtellung und Thätigkeit Verſchiedenes geſetzt iſt, auch wenigſtens die Anlage zu einer eignen Entwicklung und damit auch ein eigner Zweck ihr beigelegt werden müſſe, denn Zweck eines jeden Dinges iſt es ſeine Anlage zur Entwicklung zu bringen. Das Gegentheil anzunehmen iſt nun auch keineswegs nothwendig mit der teleologiſchen Naturanſicht verbunden, welche die Zwecke der Natur im Menſchen zu finden ſtrebt, denn ihrem Weſen nach liegt ihr nur das Bekenntniß zum Grunde, daß wir von dem Standpunkte unſerer gegenwärtigen Wiſſenſchaft aus keine andere Zwecke zu

entdecken vermöchten, als ſolche, welche im Menſchen enden, ohne daß dadurch geleugnet würde, daß auch noch andere Zwecke der Natur vorhanden ſein könnten. Wenn aber hierauf die Teleologie ſich beſchränkt, ſo werden wir ihr beiſtimmen können. Nur müſſen wir geſtehen, daß es uns ſcheinen will, als wollte ſelbſt dieſe Art der teleologiſchen Naturforſchung keinen recht wiſſenſchaftlichen Charakter gewinnen, ſondern gehörte nur dem Gebiete des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens an, welches philoſophiſche und empiriſche Erkenntniſſe in eine mehr oder weniger ſchwankende Verbindung bringt. Daß es nicht anders ſein könne, ſolange wir die Vernunft in andern Weſen außer den Menſchen nicht zu entdecken vermögen, muß uns daraus klar ſein, daß eine ſichere Abſchätzung deſſen, wozu die Natur dem Menſchen dienen ſoll, erſt alsdann möglich ſein würde, wenn wir auch die eigenen Zwecke der Natur und wozu hinwiederum der Menſch das Seinige ihr beizutragen hat, dagegen in Anſchlag bringen könnten.

Wir ſind nun aber hiermit auch wieder zu der Behauptung zurückgekehrt, von welcher wir ausgingen, daß nämlich der Standpunkt, von welchem aus wir uns zurechtfinden ſollen in der Welt, zunächſt zu einer Verſtändigung über uns ſelbſt führe und von da weiter fortſchreitend über das, was uns am nächſten verwandt iſt, über das Menſchliche, daß dagegen die Natur, in welcher wir keine Vernunft zu erkennen vermöchten, auch dasjenige ſei, was am wenigſten ein Verſtändniß ſeiner Bedeutung uns eröffnen wolle, wie bequem es auch zum Gegenſtande der Beobachtung ſich uns darbieten möchte. Dieſe Beobachtung deswegen aufzugeben oder auch nur ſie der Beobachtung der vernünftigen Weſen nachzuſetzen darf uns dennoch nicht einfallen, weil wir auf der einen Seite gar vieles vorläufig nur in unſern empiriſchen Wiſſenſchaften zu ſammeln haben, was für ein ſpäteres Verſtändniß aufgehoben werden muß, auf der andern Seite aber auch der Zuſammenhang nicht vernachläſſigt wer-

den darf, in welchem wir mit der übrigen Welt ſtehen. Von dieſer Seite beſonders zeigt die teleologiſche Betrachtung der Natur ſich uns in einer ganz gemeinverſtändlichen Geſtalt, indem wir beſtändig den Nutzen zu berechnen haben, welchen wir von den äußern Dingen ziehen können, und ein großer Theil unſeres vernünftigen Lebens ſich nur darauf richtet dieſen Nutzen durch unſere praktiſche Thätigkeit ſo viel als möglich zu gewinnen. Dabei erſcheint uns alsdann die Natur zu dem Zwecke vorhanden, zu welchem wir ſie gebrauchen, und wie ſehr nun die Beobachtung der Natur dazu beitrage uns deſſelben theilhaftig zu machen, bedarf heutzutage kaum einer Erinnerung.

Wollen wir alſo das Ergebniß dieſer Unterſuchungen über unſern Standpunkt in den empiriſchen Wiſſenſchaften zuſammenfaſſen, ſo werden wir vor allen Dingen die Nothwendigkeit geltend machen müſſen zunächſt, wenn wir den Zweck aller Erkenntniß uns anſchaulich machen wollen, auf das Gebiet des Menſchlichen uns zu beſchränken, weil nur auf dieſem Gebiete es uns möglich wird in die Bedeutung oder den Zweck, welcher den Erſcheinungen zum Grunde liegt, einigermaaßen einzudringen. Und auch hierbei dürfte noch eine Beſchränkung uns räthlich ſcheinen. Denn um uns die vernünftigen Entwicklungen Anderer und dadurch ihr Leben und Weſen begreiflich zu machen, müſſen wir, wie früher gezeigt worden, von den Entwicklungen unſerer eigenen Vernunft ausgehen, ſo daß nur in demſelben Grade, in welchem wir ſelbſt unſerer Vernunft uns bemächtigt haben, auch die Vernunft Anderer uns zur Erkenntniß kommen kann. Hieraus aber folgt, daß auch mancherlei in der Entwicklung der übrigen Menſchen uns unverſtändlich ſein werde und eben nur der Kreis der Menſchen am verſtändlichſten, in welchem wir die meiſte Gleichheit mit unſern eigenen vernünftigen Beſtrebungen finden. Nachdem wir aber ſo zuerſt den Kreis unſerer Forſchungen uns beſchränkt haben, ſo werden wir alsdann auch die Nothwendigkeit nicht verkennen dürfen ihn

auf der andern Seite allmälig und zuletzt über das Ganze auszudehnen. Denn wer würde wohl behaupten wollen, daß wir unſer eigenes Leben und den Bildungskreis, in welchem wir ſelbſt ſtehen, begreifen könnten ohne das Leben der Menſchheit überhaupt? Der Einzelne hat wohl zuweilen Urſache, wenn ihn die Enge ſeiner geſellſchaftlichen, mitunter auch verkünſtelten Verhältniſſe beängſtigt und unmuthig macht, an das Beiſpiel ſolcher ſich zu erinnern, welche in der Abſonderung vom menſchlichen Verkehr zu einem faſt viehiſchen Leben kamen, um ſich der großen Wohlthaten zu erinnern, welche er ſeiner Familie, den nächſten Umgebungen ſeiner Jugend und ſeinem Vaterlande verdankt. Was würde der Einzelne leiſten können in der Entwicklung ſeiner Vernunft, wenn er keine Gehülfen fände in der Bekämpfung der Übermacht, welche die äußere Natur über den vereinzelten Menſchen ausübt, zur Befriedigung der Bedürfniſſe, zur Abwehr der Noth, welche jede Stunde und jeder Augenblick über uns ſchicken kann? Gewiß iſt es, dieſe Stufe der Bildung, auf welcher wir jetzt ſtehen, hat durch die Arbeit faſt der ganzen Menſchheit durch Jahrtauſende hindurch vorbereitet werden müſſen. Wer dieſer Bildung angehört, der kann ſein Leben nicht begreifen ohne die Geſchichte der Menſchheit begriffen zu haben. Ein jeder Menſch muß ſich als ein Mitglied der menſchlichen Geſellſchaft und der Entwicklung betrachten, in welcher dieſe zur Wirklichkeit ihres Weſens gelangt. Hat er ſich aber in dieſer Weiſe zu denken, ſo ſtrömen ihm alsbald auch die übrigen Dinge herbei, deren Einfluß auf den Gang der Geſchichte, möge er größer oder kleiner geſchätzt werden, nicht zu leugnen iſt. Klima und Boden, die Bildung der ganzen Erde, durch verſchiedene Entwicklungsſtufen hindurchgehend, bis ſie fähig wurde die Wohnung vernünftiger Weſen zu werden und die Bedingungen ihres Daſeins in der Geſtaltung organiſcher und unorganiſcher Natur zu gewähren, alles dies verlangt Berückſichtigung, und wir wiſſen uns hierbei keine Grenze zu

ſetzen, wo unſere Erklärung der Erſcheinungen aufhören dürfte, ſondern müſſen uns geſtehen, daß wir uns ſelbſt und unſer Geſchlecht nur in der Verflechtung aller der Wechſelwirkungen zu erkennen vermögen, welche über das Ganze ſich ausbreitet. Mögen wir uns nun auch ſagen, daß unſer Überblick über das Ganze bei der unvollkommenen Entwicklung, in welcher wir ſind, nothwendig unvollkommen ſein müſſe, mögen wir auch hierin eine Entſchuldigung finden, wenn wir unſere Erkenntniß unſerer ſelbſt und unſeres Geſchlechts nach einem kleinern Maaßſtabe zu bewerkſtelligen ſuchen: ſo werden wir doch dies immer nur als ein Werk unſerer Noth anſehen dürfen und in demſelben Maaße eine Beſchränkung unſerer Erkenntniß unſerer ſelbſt und anderer Menſchen anzuerkennen haben, in welchem wir unſere Erkenntniß der übrigen Welt mangelhaft finden. Dies iſt der Proceß der Ausdehnung und Zuſammenziehung, gleichſam des geiſtigen Aus- und Ein-Athmens, in welchem unſer wiſſenſchaftliches Leben begriffen iſt, daß wir auf der einen Seite uns auf uns ſelbſt zurückgeführt ſehen, indem wir uns in der Welt zurechtzufinden ſtreben, auf der andern Seite aber, indem wir unſer eigenes Weſen uns zur Erkenntniß zu bringen ſtreben, auch wieder in das Weite uns verwieſen finden. Wenn wir früher bei Unterſuchung der empiriſchen Erkenntniſſe, welche auf die reine Natur ſich beziehen, bemerken mußten, daß in ihnen die Neigung vorherrſche alles als ein Nothwendiges ſich zu denken, ſo müſſen wir dagegen eingeſtehen, daß die andere Seite der empiriſchen Unterſuchung, welche auf die Vernunft ſich bezieht, indem ſie zunächſt der einzelnen Vernunft ſich zuwendet, in die Gefahr geräth alles als ein Zufälliges aufzufaſſen. Dieſer Gefahr aber läßt ſich nur dadurch begegnen, daß die einzelne Vernunft mit der allgemeinen und die allgemeine Vernunft mit der Natur in Verbindung gedacht wird, um dadurch einen vollſtändigen Zuſammenhang des Werdens zur Erkenntniß zu bringen.

II. Von der Erkenntniß Gottes im Leben des einzelnen Menſchen.

Von dieſer müſſen wir beginnen, wie wir geſehen haben, weil wir den Standpunkt unſerer Verſtändigung über die Bedeutung der Erſcheinungen nur in uns ſelbſt finden können. Es kommt alles darauf an, daß wir uns ſelbſt erkennen. Dieſe Erkenntniß liegt uns zunächſt, indem wir nur von dem Standpunkte unſerer eigenen Vernunft und durch die Entwicklung derſelben eine Einſicht über das Vernünftige in Andern und über ſein Verhältniß zur Natur zu gewinnen hoffen dürfen.

Käme es nun bei der Erkenntniß der Dinge allein auf die Menge der Erfahrungen an, welche uns von denſelben vorliegen, ſo würde uns nichts leichter zu erkennen ſein, als unſer eigenes Ich; denn keinen Gegenſtand beobachten wir ſo unausgeſetzt, wenn auch nicht planmäßig, doch unwillkürlich, als uns ſelbſt. Die faſt ſprichwörtliche Schwierigkeit, welche wir dennoch finden, zur Erkenntniß unſerer ſelbſt zu gelangen, muß uns ein Beweis ſein, daß für die richtige Beurtheilung eines Gegenſtandes noch andere Anforderungen gemacht werden müſſen, als die Menge der Erfahrungen, welche wir über denſelben gemacht haben. Wir ſehen daran, daß nach einer andern Erkenntniß des Ich geſtrebt werden ſoll, als nach der Erkenntniß ſeiner Erſcheinungen; denn die Erſcheinungen des Ich ſind uns beſtändig gegenwärtig, wir können keine derſelben überſehen, und nur etwa unſere Vergeßlichkeit könnte angeklagt werden, wenn wir es zu keiner genügenden Überſicht über die Erſcheinungen unſeres Ich zu bringen vermöchten; aber es wird auch wohl niemand ſeinem ſchlechten Gedächtniß allein die Schuld geben wollen, wenn er ſich ſelbſt unrichtig beurtheilen ſollte.

Als eine der weſentlichſten Schwierigkeiten für die Selbſterkenntniß pflegt unſere Parteilichkeit angeſehen zu werden. Sie zeigt ſich nicht allein, wenn wir uns gegen Andere abſchätzen, ſondern auch wenn wir bei Beurtheilung unſerer ſelbſt nur das allgemeine Maaß im Auge haben, welchem alle vernünftige Entwicklung unterliegt. Bald ſind wir geneigt mehr als billig uns zu entſchuldigen über die Schwächen oder Verkehrtheiten, welche uns ankleben, und dagegen das Gute zu überſchätzen, welches wir in uns finden mögen, und dies möchte der häufigere Fall ſein, bald aber ergreift uns eine Stimmung unſeres Gemüths, welche uns anklagt und in eine ſolche Unruhe verſetzt, daß wir nichts Feſtes und Sicheres, welches wir als den wahren Gewinn unſeres Lebens betrachten dürften, in der ganzen Reihe unſerer Entwicklungen zu erblicken wiſſen. Schwer mag es nun allerdings ſein von dieſen Schwankungen des Urtheils uns loszumachen, doch giebt es uns einige Hoffnung, daß wir ſie nach entgegengeſetzten Seiten hin ſich bewegen ſehen, bald der Überſchätzung, bald der Herabwürdigung zugewendet. Werden wir bald nach der einen, bald nach der andern Seite geführt, ſo werden wir doch einmal auch die richtige Mitte berühren müſſen, welche das Wahre trifft, ſollte dies auch nur in einem flüchtigen Bewußtſein uns begegnen. Und wir begehren ja auch nicht eine ſolche genaue Erkenntniß uns zuzuſchreiben, welche ohne allen Fehl das Maaß unſeres Werthes feſtſtellte, ſondern überall iſt es nur eine fortſchreitende Annäherung an die Erkenntniß aller Dinge, ſo wie Gottes, welche wir uns zuſchreiben wollen. Daher können wir in der Parteilichkeit, welche wir für uns hegen mögen, kein unüberwindliches Hinderniß unſerer Selbſterkenntniß ſehen in dem Maaße, in welchem wir ſie uns zueignen möchten.

Was aber bei dem Unternehmen uns ſelbſt zu erkennen ſogleich in die Augen fällt, iſt die ſittliche Richtung, welche es nimmt. Nachdem die erſte inſtinctartige Forſchung in der

Natur und das noch halb bewußtloſe Streben der Philoſophie in der Welt überhaupt ſich zur Erkenntniß des Göttlichen zu erheben als wiſſenſchaftlich unzureichend ſich erwieſen hatte und ſobald nun dagegen die Einſicht eingetreten war, daß nur die Erkenntniß unſerer ſelbſt als Mittelpunkt unſerer Bemühung in der Welt uns zurechtzufinden angeſehen werden könnte, nahm auch die wiſſenſchaftliche Unterſuchung ihre Richtung auf das Sittliche. So wie dies in der Geſchichte der Wiſſenſchaft nicht überſehen werden kann, ſo zeigt daſſelbe ſich auch in einem jeden Einzelnen. Wenn er ſich ſelbſt abſchätzt gegen Andere, ſo iſt es ſein ſittlicher Werth, welchen er gegen den Werth dieſer beſtimmen möchte, ein Werth, welcher freilich nicht bloß im Willen und in der Geſinnung, ſondern auch in allen Fertigkeiten für das praktiſche Leben, für Kunſt und Wiſſenſchaft, für jede Art weltlicher oder religiöſer Geſelligkeit geſucht werden muß. Und nicht allein gegen Andere ſuchen wir uns nach dieſem Maaßſtabe abzuſchätzen, ſondern ihn haben wir auch vor Augen, wenn wir unabhängig von einer jeden Vergleichung nur die Erkenntniß unſerer ſelbſt wollen. Wie könnte es auch wohl anders ſein, da bei dieſer Erkenntniß ein Weſen uns vorliegt, welches in eigenen freien Thaten die Wirklichkeit ſeines Weſens erzeugend der Vernunft ſich rühmt und in ſeinem Willen Böſes und Gutes gegen einander abwägt? Denken wir nun noch beſonders an unſere allgemeinen Grundſätze über die Art, wie wir zur Erkenntniß einzelner Weſen gelangen ſollen durch die Erkenntniß ihres freien und überſinnlichen Lebens, ſo wird es uns auch gerechtfertigt erſcheinen, daß unſere Selbſterkenntniß dieſe ſittliche Richtung nimmt, denn das freie und vernünftige Leben ſcheint überall einer ſittlichen Schätzung unterworfen werden zu müſſen.

Allein eben hierin liegt nun die größte Schwierigkeit aus dem ſinnlichen Leben, welches empiriſch gefunden wird, das freie und überſinnliche Leben herauszufinden, welches dem ſittlichen Urtheil ſich ſtellt. Wir müſſen uns hier noch ein-

mal an die Bedenklichkeiten erinnern, welche zu dem Bekenntniß geführt haben, das Freie laſſe ſich aus der Erſcheinung gar nicht herausſondern, denn zu ſehr ſei es eingehüllt von der Gewalt der Umſtände. Unſer ſinnliches Leben enthält zwei Elemente, welche in einem jeden Punkte deſſelben ſich durchdringen, die Wirkungen der Außenwelt und unſere eigenen freien Thätigkeiten. Nur die letztern können wir uns zuſchreiben; ſie bilden die wahren Prädicate, zu welchen unſer Ich das Subject iſt. Dagegen das, was die Außenwelt in uns wirkt, müſſen wir abzuſondern ſuchen, wenn wir ein reines Urtheil über uns gewinnen wollen. Den falſchen Schein, welchen die Begünſtigungen des Glücks oder die Störungen des Unglücks auf uns werfen mögen, haben wir abzuſtreifen, damit wir uns in unſerer nackten Wahrheit erkennen. Prüfe nun ein jeder ſich ſelbſt, wie viel er ſeinen Umgebungen verdanke von ſeiner Geburt an bis zu dem heutigen Tage, was ſeine Erzieher an ihm gebildet, was die Einflüſſe der Geſchichte in volksthümlicher Denkart, in religiöſer Geſinnung, in der ganzen Bildung, welche er überkommen hat, über ihn vermocht haben, wie auch die Erſcheinungen der Natur vom Größten an bis in die kleinſten Triebfedern ſeines pulſirenden Lebens hinein, einwirkend auf Stimmung und Temperament, ſo wie auf die Erregungen ſeines Denkens und ſeines Gefühls, nicht den kleinſten Theil an ſeiner gegenwärtigen Entwicklung ſich zueignen können, ſo wird über die Größe dieſer Abrechnung, welche er mit der Außenwelt zu halten hat, ſein Muth ſich gebrochen fühlen ſie zu einem vollſtändigen oder auch nur leidlichen Abſchluß zu führen. Aber wenn wir unſere früheren Unterſuchungen überlegen, ſo werden wir auch wohl eingeſtehen müſſen, daß wir die Berechnung am falſchen Ende angefaßt haben. Denn wenn wir zuerſt die Einflüſſe des Äußern auf unſer Leben berechnen wollten, um alsdann zu ſehen, was uns ſelbſt noch übrig bleiben möchte als unſere eigene That, ſo würden wir eben nur von den übrigen Dingen aus uns

zurechtzufinden ſuchen in uns ſelbſt, anſtatt daß wir nach dem vorher Geſagten den Standpunkt unſerer Forſchung in uns zu nehmen haben, um uns in der übrigen Welt zurechtzufinden. Hierauf haben wir auch jetzt noch zu beſtehen, ja recht eigentlich darin den Kern unſerer Forſchung zu erblicken.

In allen oder wenigſtens faſt in allen wiſſenſchaftlichen Dingen giebt es zwei Weiſen des Verfahrens, eine directe und eine indirecte, und in den meiſten Fällen möchte es rathſam ſein keine von beiden zu vernachläſſigen, ſondern auf zwei Wegen zugleich nach demſelben Ziele zu ſtreben, damit das eine Ergebniß uns als Probe des andern diene. Hierzu räth unſere menſchliche Schwachheit, die Furcht, daß perſönliche Neigung oder Abneigung uns zum Irrthum verleiten könnte. Wenn nun das indirecte Verfahren durch verneinende Sätze zum Ziele der Bejahung zu führen ſucht, ſo iſt es offenbar, daß die vorher bezeichnete Methode zur Erkenntniß unſerer freien Thätigkeit zu gelangen dem indirecten Verfahren angehört, denn in ihm wird eben nichts anderes unternommen, als durch Ausſcheidung deſſen, was wir zur Hervorbringung unſeres ſinnlichen Lebens nicht thun, zuletzt das übrig zu behalten, was wir uns ſelbſt in bejahender Weiſe zueignen können. Wir werden daher auch dieſe Weiſe der Forſchung keinesweges zu verachten haben, vielmehr können wir täglich an unſerer Selbſtbeobachtung bemerken, wie ſie dieſen Weg einzuſchlagen förderlich findet und mancherlei äußere Einflüſſe und Einwirkungen der Umſtände unſeres Lebens bald zur Anklage, bald zur Entſchuldigung benutzt. Allein dies Verfahren iſt es doch nicht allein, durch welches wir zur Erkenntniß unſerer freien That gelangen; ſondern ihm zur Seite entwickelt ſich das directe Verfahren, welches unmittelbar in uns ſelbſt nach der freien That forſcht.

Dabei haben wir nun darauf zu achten, daß, wie hoch auch die äußern Einflüſſe angeſchlagen werden mögen, doch

keiner derſelben eine Entwicklung der Vernunft hervorzubringen vermag. Wir müſſen noch einmal wiederholen, was ſchon mehrmals geſagt worden. Keinen, auch nicht den geringſten Gedanken kann uns irgend eine Macht eingeben oder abdringen; wo wir uns auf einem ſolchen ertappen mögen, da haben wir ihn uns zuzuſchreiben. Unſer Bemerken kann gelenkt, aber nicht erzwungen werden. Selbſt die mächtigſten Einwirkungen der Überlieferung führen uns nur Erregungen unſeres Denkens herbei, und es iſt wohl möglich, daß wir eine Formel nur aus Überlieferung gedankenlos auffaſſen, aber daß wir ihren Sinn verſtehen und den in ihr ausgedrückten Gedanken begreifen, müſſen wir unſerer eigenen freien Thätigkeit zuſchreiben. So iſt es mit allen Entwicklungen der Vernunft, und wenn wir dies feſthalten, ſo werden wir genug nachzuweiſen haben, was wir in directer Weiſe bei Beobachtung unſerer ſelbſt als freie That uns aneignen dürfen. Zur Erkenntniß des Freien in unſerem Leben wird von dieſer Seite nichts weiter verlangt, als daß wir die freie That in uns vollziehen; denn mit dem Vollziehen derſelben iſt auch nothwendig das Bewußtſein verbunden, daß wir ſie vollziehen, ein Bewußtſein, welches allgemeine Gültigkeit hat und daher ein Wiſſen iſt. Indem wir wollen, wiſſen wir, daß wir wollen, und es iſt gar kein Wollen möglich ohne die Gewißheit, daß der eigentliche Gegenſtand des Wollens gut ſei und von Allen als gut anerkannt werden müſſe. Daher beruht die Erkenntniß der freien That auf einem unmittelbaren Wiſſen deſſen, welcher ſie vollbringt, und darf nicht erſt eine äußere Beglaubigung ihrer Wahrheit ſuchen. Indem wir denken, wiſſen wir, daß wir denken, wiſſen wir dieſes unſer Denken als unſere freie That, und ebenſo weit als dieſes Denken in vernünftiger Weiſe von uns vollzogen worden iſt, ebenſo weit erſtreckt ſich auch die Gewißheit, mit welcher wir es als von uns vollzogen ſetzen. Dies iſt eben die Weiſe der Vernunft, daß, indem ſie thut, auch das Wiſſen ihr bei-

wohnt, daß ſie thut. Dieſer allgemeine Satz beſtätigt ſich uns auch in der Erfahrung vollſtändig, ſobald dieſelbe richtig ausgebildet worden. Denn je kräftiger und reiner die Vernunft in uns hervortritt, um ſo ſicherer wird ſie auch ihrer ſelbſt und um ſo klarer faßt ſie in ihrem Bewußtſein ihre eigene Thätigkeit auf. Noch Niemand, welcher einen Gedanken wahrhaft dachte, hat daran gezweifelt, daß er ihn dachte. Je entſchiedener unſer Entſchluß im Guten wird, um ſo beſtimmter ſtellt ſich auch der Gedanke dabei heraus, daß dieſer Entſchluß in eigener That von uns ergriffen und feſtgehalten werden mußte. Störungen dieſes Wiſſens der Vernunft von ſich ſelbſt wollen wir darum nicht leugnen; wir müſſen uns aber die Erlaubniß ausbitten auf ſie erſt ſpäter wieder zurückkommen zu dürfen, nachdem wir weiter den Verlauf der Selbſterkenntniß in dem directen Wege, deſſen Anfang wir hiermit bezeichnet haben, beſchrieben haben werden.

Wenn wir in dem einzelnen Willensacte, in der einzelnen That unſeres Ich eine Erkenntniß unſerer ſelbſt gewinnen, ſo iſt doch darin, wie geſagt, nur ein Anfang der Selbſterkenntniß zu ſehen. Es drückt ſich darin zwar unſer Charakter aus, aber nur auf eine unvollſtändige Weiſe. Zu einer weitern Erkenntniß dieſes Charakters ſollen wir gelangen, indem wir die Reihe unſerer freien Thaten allmälig vollſtändiger überſehen lernen. Dies aber wird unausbleiblich erfolgen, wenn wir in vernünftiger Thätigkeit fortſchreiten und damit die Frucht der Vergangenheit in unſere Gegenwart herübernehmen, in dem Fortſchritte die freie Entwicklung erweiternd, welche unſer früheres Leben gebracht hatte. Die Kunſt zu ſolcher erweiterten Selbſterkenntniß zu gelangen iſt daher keine andere, als die Kunſt aus voller Seele, um uns dieſes Ausdrucks zu bedienen, thätig zu ſein. Dies ſind Ergebniſſe unſerer früheren Unterſuchungen. Daß ſie richtig ſind, dürfte uns jetzt auch die richtige Erfahrung beſtätigen. Solange wir eine Reihe der Entwicklungen feſthalten, fortſchreitend in der Verwirklichung deſ-

ſen, was uns bei Beginn derſelben nur in unbeſtimmten Umriſſen als Zweck vorſchwebte: ſo lange wohnt auch die Gewißheit uns bei, daß alle die Momente unſeres Lebens, durch welche wir bis zu dieſem Punkte gelangt ſind, gut waren und in freier, vernünftiger Thätigkeit von uns geſetzt wurden. Sie führen uns ja unſerem Zwecke entgegen. Indem wir den Entſchluß feſthalten dies beſtimmte Ziel zu erreichen, erkennen wir auch, wie die früheren Thätigkeiten, welche zur Verwirklichung unſeres Zweckes ſich ſchon ergeben haben, in unſerm gegenwärtigen Standpunkte allen ihren Erfolgen nach enthalten ſind und das Bewußtſein dieſes Standpunktes erfüllen. Möge die Reihe der Entwicklung eine wiſſenſchaftliche ſein, ſo werden wir das Ergebniß der früheren Gedanken in unſerem gegenwärtigen Gedanken wiederfinden und alle jene Gedanken als uns gegenwärtig und als wahr anerkennen, und es kann kein Zweifel dagegen aufkommen, daß ſie von uns alleſammt als freie Erzeugniſſe unſerer Vernunſt gebildet worden und noch gegenwärtig feſtgehalten werden. Möge die Entwicklung von ihrer ſittlichen Seite aus betrachtet werden, ſo werden wir in gleicher Weiſe, ſolange wir einen Entſchluß feſthalten, das Gute nicht verkennen können, das in allen den beſondern Thaten liegt, die der Verwirklichung dieſes Entſchluſſes uns zugeführt haben, und indem unſere ſittliche Fertigkeit wächſt, muß auch in der Übung derſelben jede niedere Stufe, durch welche wir zu ihr gelangt ſind, in ihrem Werthe anerkannt werden und in der vollkommeneren Übung die frühere weniger vollkommene uns gegenwärtig ſein. Erſt nachdem wir aus einer Reihe der Entwicklung herausgetreten, kommen die Zweifel über uns, welche die eigene Thätigkeit und ihren Werth, ſo wie die Bedeutung der ganzen fortſchreitenden Reihe und aller ihrer Elemente uns ungewiß machen und ein Beweis davon ſind, daß die Erkenntniß des Weſens, welches in unſerem frühern Leben uns wirklich geworden, uns nicht mehr gegenwärtig iſt.

Wollten wir uns nun hiernach ein Ideal im gewöhnlichen Sinne des Wortes oder, um eigentlicher zu ſprechen, ein phantaſtiſches und unwahres Bild eines vollkommenen Lebens ausbilden, ſo würden wir uns daſſelbe zu denken haben als verlaufend in einer ununterbrochenen Reihe fortſchreitender Thätigkeiten, welche alle nach demſelben Ziele ſtreben. Ein ſolches Leben würde in jedem Punkte ſeines Verlaufs des Erfolgs ſeiner freien Entwicklungen ſich vollkommen bewußt ſein und daher auch in der Erkenntniß ſeiner ſelbſt beſtändig verfließen. Der Menſch, welcher es lebte, würde niemals in Unwiſſenheit über ſein wirkliches Weſen ſein können. Welche größere Glückſeligkeit könnten wir verlangen, verlangen nämlich für ein Leben, welches noch in der Entwicklung iſt, als dieſes ungetrübte Bewußtſein unſeres ſtetigen Fortſchreitens? Da würde keine Störung unſerer Zufriedenheit mit uns ſelbſt oder mit der Natur ſtattfinden, ſondern immer gleichmäßig würden wir uns in Übereinſtimmung mit uns und mit der ganzen Welt finden. Die Hemmungen, in welchen wir ſind, würden uns nicht als Übel, ſondern nur als Bedingungen unſeres Daſeins erſcheinen; von einer Sünde könnte dabei nicht die Rede ſein. Nur Schade, daß dieſes Bild unſerem Leben, wie es in der Erfahrung vorliegt, nicht im Entfernteſten gleicht, wenn es anders zu bedauern iſt, daß unſere Entwicklung keinen ungeſtörten Fortgang haben kann, weil ſie mit der Entwicklung anderer Dinge zu einer Einheit verſchlungen iſt. Ein ſtetiger Fortſchritt ohne Abſatz iſt nicht in dieſem Leben, ſondern ſo wie unſer phyſiſches Leben in einem beſtändig an- und abſetzenden Pulsſchlage gleichſam ruckweiſe ſich fortſchiebt, ſo finden wir auch ein ſolches An- und Abſetzen in unſerem Bewußtwerden, in welchem Wechſelproceſſe das Ich bald in Betrachtung des Äußern ſich ergießt, bald wieder in ſich ſelbſt ſich zurückzieht und ſich ſelbſt zum Bewußtſein kommt nur in Wechſelwirkung und Wechſelunterſcheidung zwiſchen ſich und dem Nicht-Ich. Hierin

liegen die kleinſten Abſchnitte unſeres Lebens, welches perio=
diſch ſich geſtaltet. An dieſe kleinſten Perioden ſchließen
aber alsdann auch größere ſich an, in welchen der Gegenſatz
zwiſchen Außen= und Innenwelt bald die eine, bald die
andere Seite in überwiegender Thätigkeit darſtellt. So er=
geben ſich auf regelmäßige Weiſe die Perioden des Schlafes
und des Wachens, von welchen nicht verkannt werden
kann, daß die eine ein Übergewicht der äußern Natur über
unſer Bewußtſein, die andere ein Übergewicht des letzteren
über die erſtere vergleichungsweiſe betrachtet in ſich ſchließt;
ſo ergeben ſich alsdann auch regelmäßig die Perioden der
Lebensalter, welche phyſiſch und pſychiſch von einander ſich
abſetzend an den Übergangskrankheiten als äußerſten Steige=
rungen in der Spannung des Gegenſatzes ein ähnliches
Verhältniß des Kampfes entgegengeſetzter Kräfte errathen
laſſen; ſo verräth endlich nicht weniger auch der Wechſel
zwiſchen Geburt und Tod, welcher die ganze uns anſchau=
liche Periode unſeres Lebens umfaßt, eine ähnliche Noth=
wendigkeit, in welcher unſer Daſein ſich dahinzieht, nur durch
die Wechſelwirkung zwiſchen der äußern Natur und unſerer
innern Vernunſt in beſtimmten Abſätzen des Übergewichts
der einen und der andern unſere Beſtimmung zu erreichen.
Mit jenem Traume aber einer ungeſtört ohne Abſatz ſich
entwickelnden Selbſtbeſinnung iſt es nichts. Nicht allein
uns ſollen wir leben. Nicht einmal werden wir uns rüh=
men dürfen in einer beſchränkten Reihe der Thätigkeiten un=
ſeres Fortſchreitens ohne Störung uns bewußt zu werden,
ſondern wo unſer Ich im Unterſchiede zwiſchen uns und der
Außenwelt uns zum Bewußtſein kommt, da iſt auch immer
ſchon die Störung unſeres reinen Bewußtſeins durch das
Bewußtſein eines Andern geſetzt und jenes durch dieſes un=
terbrochen, ſo daß wir auch von dieſer Seite anzuerkennen
haben, daß der directe Weg in der Selbſterkenntniß durch
den indirecten unterſtützt werden muß. Hieraus wird es
denn auch erklärt werden müſſen, daß ſelbſt bei den Ent=

wicklungen unſeres vernünftigen Lebens, welche eine zuſammenhängende Reihe zu bilden ſcheinen, die gewiſſe Erkenntniß des Fortſchreitens nicht völlig rein ſich ergeben will, weil immer noch wenn auch weniger bemerkliche Störungen dabei vorkommen. In keinem Momente unſeres Lebens, welcher von uns erfahren werden kann, leben wir eben uns allein; in jedem Abſchnitte unſerer Entwicklung können wir nur uns gegen das Äußere abſchätzen.

Bisher haben wir nur die regelmäßigen periodiſchen Abſätze unſeres Lebens in Rechnung gebracht, aber nicht weniger ſind auch unregelmäßige zu beachten, wenn wir alles zuſammenfaſſen wollen, was uns in der unmittelbaren Erkenntniß unſerer ſelbſt ſtört. Wenn jene auf die allgemeinen Einflüſſe der Natur, auf die Bedingungen, unter welchen das menſchliche Leben überhaupt ſteht, zurückgebracht werden können, ſo hängen dieſe dagegen von beſondern Bedingungen des einzelnen Lebens ab, von den Einwirkungen der beſondern Umgebungen, in welchen ein jedes einzelne Ding nach ſeinem eigenthümlichen Standpunkte in der Welt geſetzt iſt, und von der freien Thätigkeit dieſes Dinges ſelbſt. Da ergeben ſich ihm nach außen zu Bedürfniſſe, welche ihm nicht geſtatten in der begonnenen Reihe ſeiner Entwicklungen ungeſtört fortzuſchreiten; Bedürfniſſe ausgehend theils von der Natur, theils von der Geſellſchaft vernünftiger Weſen, welcher er angehört; innerlich aber bewegen es ſeine eigenen Begehrungen in verſchiedenen Richtungen, welche die begonnene Reihe willkürlich abbrechen, ehe ſie ihr Ziel erreicht hat. Wenn wir nun auch die erſte Art der Unterbrechungen, welche das unausweichliche Bedürfniß herbeiführt, unter denſelben Begriff der Naturnothwendigkeit bringen können, unter welchen auch die regelmäßigen Abſchnitte unſeres Lebens fallen, ſo iſt es doch etwas anderes mit der andern Art der Unterbrechungen, welche von unſerem eigenen Willen ausgehen. Wir können hierbei den ſittlichen Standpunkt der Beurtheilung nicht abweiſen, welcher uns alle Willensacte als gut oder

böſe zu betrachten auffordert. Hier werden wir nun nicht umgehen können die Unterſuchungen über das Böſe wieder aufzunehmen, welche wir früher fallen gelaſſen haben, Unterſuchungen, welche in das Einzelne deſſelben eingehen müſſen und ſeinen allgemeinen Begriff in Übereinſtimmung mit unſern Erfahrungen über daſſelbe zu ſetzen beſtimmt ſind. Wenn auch die Störungen unſerer Selbſterkenntniß, welche von der Natur ausgehen, die Stetigkeit unſerer Fortſchritte in Zweifel ſetzen können, ſo erſcheinen dieſelben doch nur als vorübergehende Hemmungen, welche ſogar zur Erregung der lebendigen Kraft ausſchlagen können und auf jeden Fall nur als äußere Beſchränkungen unſeres Weſens ſich darſtellen, während dagegen das Böſe in unſerem innern Leben als unſere Einheit völlig zerrüttend ſich uns darſtellt und ſein Vorhandenſein ſogar die Grundſätze anzugreifen ſcheint, nach welchen wir eine Erkenntniß unſeres Weſens ſuchen müſſen.

Den letzten Punkt müſſen wir vor allen Dingen zur Frage bringen. Wir betrachten das Böſe als etwas, was wir uns ſelbſt zuſchreiben, als unſere eigene Thätigkeit und mithin als eine freie That anſehen müſſen. Alles Andere würde nicht etwas Böſes, ſondern, wenn es unſerer Entwicklung nachtheilig ſein ſollte, doch nur eine äußere Hemmung, ein Übel für uns ſein; möchte ein ſolches auch noch ſo tief eingreifen in unſer Leben, ſo würde es dennoch nur unſerer ſinnlichen Erſcheinung angehören, denn die Beſchränkung unſeres Seins iſt nicht wahrhaft uns ſelbſt zuzuſchreiben, ſondern nur ein Schein an uns. Aber von der andern Seite ſoll das Böſe dennoch eine Hemmung unſerer Entwicklung ſein, wenn anders alle Entwicklung unſeres Weſens unſerer Beſtimmung gemäß iſt, das Böſe dagegen unſerer Beſtimmung widerſpricht und von dem Wege uns ablenkt, in welchem wir unſer Heil gewinnen ſollen. Zwiſchen dieſen Behauptungen ſcheint nun zunächſt ein Widerſpruch ſich aufzuthun. Denn wenn wir einerſeits ſetzen, das Böſe ſei eine freie That, ſo liegt darin auch, daß es eine That der Vernunft und mithin ein rein

Vernünftiges ſei, wenn wir aber andererſeits anerkennen, daß es uns hemme und von unſerem Ziele abführe, ſo müſſen wir darin etwas Unvernünftiges zugeben. Dieſer Widerſpruch, ſollte er nicht als ein nur ſcheinbarer ſich auflöſen laſſen, würde unſer ganzes Unternehmen uns ſelbſt in unſern freien Thaten zu erkennen durchaus ſtören müſſen. Denn wenn wir vorher geſagt haben, in einer jeden freien That laſſe ſich unſer Weſen erkennen, ſo ſcheint dies jetzt wenigſtens eine Beſchränkung erleiden zu müſſen, da gefunden worden, daß in dem Böſen nur eine Hemmung unſerer Entwicklung heraustrete und alſo eine freie That, welche unſer Weſen zu offenbaren in keiner Weiſe geeignet ſei, daß mithin nur in den guten freien Thaten die Erkenntniß unſerer ſelbſt geſucht werden dürfe. Hierin aber ſtellt ſich auch auf eine noch ſchneidendere Weiſe der Widerſpruch in dieſem Begriffe des Böſen heraus, denn es wird damit eine freie That geſetzt, welche nicht Entwicklung unſeres Weſens, ſondern Hemmung dieſer Entwicklung iſt, und in ganz widerſinniger Art wollen nun zwei Beſtimmungen an das Böſe Anſpruch machen, die freie Entwicklung aus unſerem Vermögen heraus, eine Wirklichkeit deſſen begründend, was in unſerer Anlage uns gegeben iſt, und die Hemmung deſſen, was in unſerer vernünftigen Anlage liegt, indem nicht die Vernunft, ſondern etwas Unvernünftiges im Böſen zum Vorſchein kommen ſoll. Suchen wir aus dieſem Widerſpruche herauszukommen, indem wir auf die höchſten Gründe unſerer Wiſſenſchaft zurückgehen, weil doch von dieſen aus Sicherheit über alle beſondere Punkte des wiſſenſchaftlichen Lebens ſich verbreiten ſoll, ſo ergiebt ſich uns ſtatt der Aufklärung nur um ſo entſchiedener die Gewißheit der Verwirrung, in welcher wir uns befinden. Wenn das Böſe unſere freie That ſein ſoll: ſo werden wir nicht anſtehen dürfen, es auf ein Vermögen zurückzuführen, welches uns Gott gegeben eine ſolche That zu vollziehen. Nun ſagt man wohl, dieſes Vermögen ſei eins mit dem Vermögen der Frei-

heit oder zur Freiheit, weil dieſes die Wahl zwiſchen Gutem und Böſem in ſich ſchließe; allein man muß wiſſen, daß es weder ein Vermögen der Freiheit, noch ein Vermögen zur Freiheit giebt, ſondern nur ein Vermögen zu erkennen, zu fühlen und dergl., d. h. ein Vermögen zu einer Wirklichkeit, welche erreicht werden ſoll, oder ein Vermögen zu wollen oder zu thun, d. h. ein Vermögen zu einer Thätigkeit, durch welche die Wirklichkeit erreicht wird; daß aber die Freiheit nichts anderes iſt, als die Beziehung der Thätigkeit auf das thätige Ding, welchem die That zuzueignen iſt. Wenn daher ein Vermögen das Böſe zu thun uns zugeſchrieben werden ſollte, ſo würden wir der Folgerung nicht entgehen können, daß Gott nicht allein das Gute in uns angelegt hätte, einer Folgerung, welche auf keine Weiſe übereinſtimmen will mit dem Begriffe des vollkommenen Schöpfers der Welt. Alle dieſe Überlegungen alſo müſſen uns davon überzeugen, daß der Begriff des Böſen in der angegebenen Weiſe gefaßt einer Verbeſſerung bedürftig iſt.

Gehen wir hierbei von der empiriſchen Auffaſſung des Böſen aus, wie es dem Standpunkte unſerer Unterſuchung gemäß iſt, ſo werden wir nicht außer Acht laſſen dürfen, was auch von anderer Seite her ſchon früher bemerkt wurde, daß es nie rein heraustritt, ſondern immer irgend ein Wollen des Guten mit ihm ſich verbunden zeigt, wenn auch dieſes Gute noch ſo gering ſein ſollte. Erſt alsdann werden wir die That eines Menſchen begriffen zu haben uns rühmen dürfen, wenn die Abſicht uns einleuchtet, in welcher ſie unternommen worden; dieſe Abſicht aber wird immer auf die Befriedigung irgend eines Strebens des vernünftigen Weſens ausgehen, und eine völlig vernunftloſe Abſicht würde uns völlig unbegreiflich ſein. Daher werden wir nicht ſagen können, daß irgend etwas durchaus Böſes von der böſen That bezweckt werde. Man hat in verſchiedener Weiſe den Grund des Böſen nachzuweiſen geſucht: bald war es das ſinnliche Begehren, bald war es die Selbſt-

ſucht, was man als den Beweggrund der böſen That anſehen zu müſſen glaubte; allein bei allen dieſen Erklärungen leuchtet es ein, daß keineswegs ein rein Böſes daraus ſich ergeben will; denn das ſinnliche Begehren kann doch nur ein ſinnliches Gut, die Selbſtſucht ein Gut der einzelnen Perſon zum Zwecke haben, und wenn der Wille von der Betrachtung dieſer Güter ſich beſtimmen läßt, ſo kann man ihn zwar tadeln, daß er höhere Güter dabei vernachläſſigt, daß er aber gar kein Gut vor Augen gehabt habe in der böſen That, wird ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden können. Wenn nun dies anzuerkennen iſt, ſo haben wir dadurch auch ein Mittel gewonnen, in der böſen That eine Entwicklung der Vernunft zu finden. Als eine ſolche erſcheint ſie uns, inwiefern ſie dem Zwecke des vernünftigen Weſens entſpricht, welcher auf die Entwicklung ſeiner Anlage gerichtet iſt. Daher werden wir keine That als ſchlechthin böſe ſetzen dürfen, ſondern nur verhältnißmäßig erſcheint uns als böſe, was uns ſo erſcheint, indem wir das, was vollbracht worden, entweder als die Beeinträchtigung eines andern Guts oder als die Verletzung einer Regel anſehen, welche im gegenwärtigen Falle ihre Anwendung hätte finden ſollen. Unter den erſten Geſichtspunkt gefaßt, würden wir das Böſe als ein geringeres Gutes im Vergleich mit einem Andern anſehen müſſen, und daß ein ſolches in der Entwicklung unſeres Lebens vorkomme, würde uns durchaus keinen Anſtoß erregen können, wie ſchon früher ausdrücklich in Beziehung auf das Böſe anerkannt worden. Daher iſt es nur der andere Geſichtspunkt, unter welchen das Böſe gefaßt werden kann, welcher einer weitern Erörterung bedarf. Eben dieſer Geſichtspunkt iſt es auch, welcher dem ſtrengern Begriff des Böſen ſich zuwendet und von welchem wir ſchon früher haben anerkennen müſſen, daß er bei der empiriſchen Unterſuchung über unſer vernünftiges Leben eine genauere Beachtung verlangen werde.

Die Geſinnung, in welcher dieſer ſtrenge Begriff des

Böſen feſtgehalten wird, läßt ſich in der bekannten Frage ausdrücken: was hülfe es mir, wenn ich alle Schätze der Erde gewönne und litte darüber Schaden an meiner Seele? Es iſt eine entſchiedene und feſte Geſinnung, gerichtet auf das höchſte Gut, welches auch das einzige wahre Gut iſt, wogegen alle übrige Güter nur als Mittel betrachtet werden können, die allen ihren Werth verlieren, ſobald ſie ihren Zweck verfehlen, eine Geſinnung, welcher wir unſere volle Anerkennung zugeſtehen müſſen. Denn auch unſere Lehre geht in dieſer Richtung, daß kein Gut vorhanden ſein würde, wenn es uns nicht Antheil gewährte an Gott, dem alleinigen Guten und Wahren, wenn es uns nicht führte zur Befriedigung alles unſeres Sehnens in der Quelle unſeres Daſeins und in dem Ziele unſeres Lebens. Nun aber können jene Güter, welche wir durch das Böſe gewinnen, angeſehen werden als Verletzungen in ſich ſchließend des göttlichen Geſetzes oder Gebots, welches er uns irgendwie offenbart hat. Und in dieſem Sinne verkündet ſich uns auch das Böſe in unſerem empiriſchen Bewußtſein. Was wir auch durch daſſelbe gewonnen haben mögen, wir ſollten es wenigſtens nicht auf dieſem Wege gewonnen haben. Daher die Unzufriedenheit mit uns ſelbſt, daher die Unſicherheit und Zerrüttung unſeres Lebens, der Zwieſpalt in uns ſelbſt, die Stimme unſeres Gewiſſens, welche uns ſtraft. Das Gute, welches mit dem Böſen verbunden ſein mag, iſt nichts Gutes für uns; es iſt Sünde in unſerer That; des Guten, welches wir auf unrechter Bahn gewonnen haben, ſollen wir uns nicht erfreuen, denn ſelbſt eine ſolche Freude würde uns als ſündlich erſcheinen müſſen. Dieſe Anſicht des Böſen ſtellt ſich uns in der Erfahrung unſeres Lebens heraus; wir dürfen uns dieſe Thatſache nicht verleugnen; nur eine Erklärung dieſer Thatſache zu verſuchen wird uns erlaubt ſein.

Wir müſſen noch einmal auf den Standpunkt unſerer Beurtheilung zurückkommen. Es iſt derſelbe, welcher auch der Standpunkt unſeres Wollens und Handelns iſt, der

Standpunkt unſerer Perſönlichkeit in dem Grade der Entwicklung, auf welchem wir uns ſo eben befinden. Nach dieſem Standpunkte müſſen wir unſere Handlungsweiſe meſſen, ihm gemäß auch das göttliche Gebot und ſeine Offenbarung denken, welche uns zur Richtſchnur unſeres Lebens dienen. Anders können wir ja nicht. Dieſer Standpunkt iſt die einzig mögliche Wahrheit für uns auf dieſem Standpunkte. Nach ihm meſſen wir alſo ab, was wir thun ſollten, und wenn wir eifrig im Guten fortſchreiten, ſo befriedigen wir uns ſelbſt und vollbringen das, was wir als Aufgabe unſeres gegenwärtigen Augenblicks uns vorgeſchrieben hatten. Aber es iſt offenbar, daß wir auch hinter dieſem Standpunkte zurückbleiben können in unſerem Handeln, thörichter handelnd, als es von uns erwartet werden durfte; denn eben nur in ſolchen Fällen kann ſich ein ſolcher Zwieſpalt in uns ergeben, daß wir uns ſelbſt tadeln oder den Standpunkt unſeres Handelns dem Standpunkte unſeres ſittlichen Urtheils nicht gemäß finden. Das Kind tadelt das Kind nicht, wenn es kindiſch nach ſeinen kindiſchen Vorſtellungen von Recht und Unrecht gehandelt hat, aber der Mann tadelt ſich ſelbſt, ſobald er kindiſch gehandelt hat, und rechnet ſich dies als ſeine Schuld an. Von dem Standpunkte ſeiner Entwicklung aus ſoll der Wille des Menſchen beſtändig neue Fortſchritte machen, wie ſie die Verhältniſſe geſtatten; dies iſt das ſittliche Gebot; nimmt aber der Menſch ſeine Fähigkeiten nicht zuſammen, ſo genügt er dem Gebote nicht, und das iſt ſeine Schuld und ſeine Sünde. Anſtatt des Fortſchrittes macht er alsdann einen Rückſchritt, indem er, was er auch ſonſt entwickelt und vollbracht haben möge, ſich ſelbſt herabgeſetzt hat und mit ſich ſelbſt zerfallen iſt. Daher die Unſicherheit über uns ſelbſt oder das Verkennen unſerer ſelbſt und unſerer Beſtimmung, welche im Gefolge des Böſen ſind; daher das Schwanken und der Zweifel, welche uns quälen; daher daß nirgends das Böſe das Vertrauen uns gewähren will, welches die Frucht des Guten iſt.

Wir haben hierbei ſchon die Folgen des Böſen berühren müſſen, ſo wie es denn auch ohne dieſe Folgen zu berückſichtigen keine vollſtändige Betrachtung deſſelben geben würde. Auch in dieſen Folgen ſtellt es ſich uns in einem entſchiedenen Gegenſatz gegen das Gute dar. Dieſes müſſen wir nach unſern frühern Unterſuchungen in einem natürlichen Fortſchreiten uns denken. Indem eine regelmäßige Entwicklung unſeres Lebens durch daſſelbe eingeleitet wird, befeſtigen wir uns immer mehr in der Richtung, welche wir einmal eingeſchlagen haben. Ein jeder neue Fortſchritt bietet zugleich eine Gewährleiſtung für das Frühere dar; er beſtätigt uns in dem Guten, welches durch jenes gewonnen wurde, und beweiſt nicht allein, daß es gut war, ſondern daß es auch noch immer gut iſt, indem es als Grund eines neuen Fortſchrittes ſich bewährt. So dürfen wir wohl ſagen, daß wir mit jedem Fortſchritte im Guten auch im Guten feſter werden. Ganz anders aber iſt es mit dem Böſen. Es wird wohl Niemand ſagen können, daß wir durch ſeine Übung immer feſter in demſelben würden. Denn ſelbſt die fortgeſetzte Übung des Böſen läßt noch immer die Beſſerung übrig, ja man könnte wohl die Vermuthung hegen, daß in ſeinem Fortſchreiten ſelbſt das Böſe ſich verzehren müſſe, indem, je folgerichtiger es ſich entwickelt, um ſo klarer ihm auch das Bewußtſein ſeiner eigenen Nichtigkeit oder Thorheit entgegentreten muß. Wie dem aber auch ſei, wenn nur eine Umkehr zum Guten möglich bleibt, ſo bleibt auch immer die Erſchütterung des Böſen möglich. Das Gute dagegen iſt in ſich einig, und darin liegt ſeine Feſtigkeit, während das Böſe mit ſich in Zwieſpalt lebt und daher ein ſicheres Fortſchreiten nicht gewinnen kann. Wenn daher auch die Erfahrung an die Hand giebt, daß Leidenſchaften und Laſter durch fortdauernde Übung ſtärker in uns werden, ſo kann die Erklärung dieſer Thatſache nur eine Aufgabe uns abgeben, welche bei vollſtändiger Unterſuchung des Böſen nicht außer Acht gelaſſen werden darf; es wird

aber dadurch unſere Behauptung nicht umgeſtoßen. Wenn die fortſchreitende Entwicklung des Guten ganz einfach daraus ſich erklärt, daß die einmal entwickelte Vernunft uns zur Natur wird und in unſerem wirklichen Weſen bleibt, ſo können wir dagegen das Fortſchreiten im Böſen nicht auf ſo einfache Grundſätze zurückbringen, denn anſtatt, wie das Gute, eine Ermunterung zum weitern Fortſchreiten in demſelben Wege in ſich zu enthalten, führt das Böſe vielmehr eine Abmahnung bei ſich in der Reue und in der Unzufriedenheit mit ſich ſelbſt, welche nur dadurch beſiegt werden kann, daß man die Selbſtbeſinnung über ſeine eigene Schlechtigkeit zu vermeiden ſucht. Daher iſt es nur ein gewaltſamer Zuſtand der Selbſtentfremdung, in welchem das Böſe gedeiht. Hierzu aber wirken zweierlei Urſachen zuſammen, theils der Mangel an Kraft, in welchem die Vernunft des Böſen ſich findet, weil ſie nicht fortſchreitend ausgebildet wird, theils die Übermacht der Natur, welche die Leidenſchaft nährt und auf die Einbildungskraft wirkend die Lockungen zum Böſen und das Wachſen der ſinnlichen Begierde mehr und mehr ſteigert. Wenn das Letztere als ein natürlicher Erfolg angeſehen werden kann, ſo iſt in dem Erſtern der ſittliche Unterſchied zu ſuchen zwiſchen ſolchen, welche im Böſen eben erſt die erſten Schritte gethan, und andern, welche in Leidenſchaft und Laſter ergraut ſind. Auf das Letztere daher müſſen wir unſer Augenmerk richten, wenn wir die ſittlichen Folgen des Böſen abſchätzen wollen. Da werden wir nun finden, daß ſie nothwendig darin beſtehen, daß wir unſere eigene Kraft durch Zerrüttung ſchwächen und abweichend von dem Geſetze des Fortſchreitens, welches in unſerer vernünftigen Entwicklung angelegt war, in eine Unordnung gerathen, welche hemmend und verwirrend uns zu Sklaven unſerer Lüſte macht. Denn wie ſollen wir dieſen widerſtehen, wenn wir keine Feſtigkeit in uns ſelbſt finden? Dieſe hebt das Böſe in uns auf, indem es der ſittlichen Aufgabe nicht genügt, welche wir gemäß unſerem Stand-

punkte in der Welt und nach der Stufe unſerer Bildung uns ſelbſt zu ſtellen hatten, indem es dadurch die Übung der Fertigkeiten, welche unſer bisheriges Leben zur Frucht gehabt hatte, unterbricht und den Beſitz derſelben aus unſerem gegenwärtigen Bewußtſein verſchwinden läßt. Fortan müſſen wir nun Mistrauen faſſen in die Bildung unſerer eigenen Vernunft; wir müſſen zweifeln, ob ſie uns wirklich angeeignet ſei; wir können uns nicht verhehlen, daß ſie uns nicht völlig zu Gebote ſtehe; das Sicherſte ſelbſt muß uns unſicher erſcheinen. Sollen wir nun nicht gänzlich an uns ſelbſt verzweifeln? Sollen wir nicht fürchten, daß dieſes Leben nur ein Spiel ſei ohne ſichern Gewinn, ohne wahren Zweck, wir nur ein Spielball des Zufalls oder blinder Nothwendigkeit? Dies iſt die Verzagtheit des Böſen, welche keinen ſichern Anker der Rettung kennt. Denn welchen Kräften ſoll das vernünftige Weſen vertrauen, wenn nicht ſeinen eigenen? So wie dieſe daher ihren Dienſt verſagen, muß es ſich verlaſſen finden. Die Folgen unſeres früheren Lebens ſind unſere ſteten Begleiter; war nun dieſes Leben böſe, wie kann die Zukunft uns Gutes verſprechen? So ſcheint die Strafe des Böſen unaufhörlich uns verfolgen zu müſſen. Wenn unſere geſunde Anlage, welche wir von Gott empfingen, dazu zu genügen ſcheint uns bei pflichtmäßiger Berufstreue unſerer Beſtimmung zuzuführen, ſo können wir doch dieſer Gabe Gottes nicht mehr vertrauen, ſobald wir uns der Zerrüttung unſeres eigenen Lebens bewußt ſind; denn was die geſunde Kraft vermocht hätte, das wird die kranke, durch die Störungen der Sünde gebrochene Kraft nicht mehr vermögen. Dies ſind die Tiefen des böſen Bewußtſeins. Mit Gleichgültigkeit gegen das Gute, mit Stumpfheit gegen alles, was über den ſinnlichen Genuß und über die Befriedigung der Leidenſchaft hinausgeht, wird es ſich waffnen müſſen, wenn es nicht muthlos und in ſeiner Muthloſigkeit ſchwach ſich fühlen ſoll.

Faſſen wir nun zuſammen, was wir in allen dieſen

Erſcheinungen des Böſen immer wiederkehren ſehen, ſo werden wir finden, daß es in einem inneren Zwieſpalt unſeres Ich beſteht, in welchem unſer Thun unſerem Geſetz nicht entſpricht und welcher uns um ſo gefährlicher erſcheinen muß, je weniger wir in ihm ein Mittel zu finden wiſſen aus ſeiner Verwirrung uns zu befreien. Vielleicht möchte jemand, daß wir hinzuſetzten, wir wären im Böſen nicht allein mit uns ſelbſt, ſondern auch mit Gott zerfallen, indem wir dem göttlichen Geſetze uns entzogen und gegen den Willen Gottes gefrevelt hätten. Und wir wollen dieſen Zuſatz auch keinesweges ablehnen, wenn er nur richtig verſtanden wird. Denn das Geſetz, welchem wir folgen ſollten, kann allerdings auf Gott und auf Gottes Willen zurückgeführt werden, wenn wir den Begriff des göttlichen Willens nur in der Art faſſen, wie er unſern früheren Beſtimmungen gemäß allein gefaßt werden darf. Allein ſollen wir dieſen Zuſatz genehmigen, ſo mögen die, welche ihn anempfehlen, auch darauf ſich aufmerkſam machen laſſen, daß die Ausdrücke Geſetz und Wille Gottes in der Erklärung des Böſen gebraucht nicht in abſoluter Bedeutung zu nehmen ſind. Denn es wird jedem einleuchten, daß, wenn von einem Geſetze oder Willen Gottes die Rede iſt, welchem man ungehorſam ſein, welches man verletzen kann, damit weder das Geſetz gemeint ſein kann, welches unbedingte Gewalt über alles hat, noch auch der Wille, von welchem man zu ſagen pflegt, daß alles geſchehe, was er will. Wir werden, wenn wir nicht durch dualiſtiſche Vorſtellungsweiſen den Begriff Gottes verletzen wollen, nicht ablaſſen dürfen von dem ſchon früher Geſagten, daß dem Willen Gottes im höchſten Sinne des Wortes nichts zuwider ſein könne, was geſchieht, ſelbſt nicht das Böſe. Sagt man, er laſſe es zu, um irgend ein anderes Gut nicht aufzugeben, um etwa der Freiheit der vernünftigen Weſen nicht Eintrag zu thun: ſo iſt dies eben nur der Ausdruck dafür, daß ſein Wille und ſein Geſetz dabei ſei. Wir werden uns der nicht ungebräuchlichen Formel

bedienen können, daß ſelbſt das Böſe zum Guten ſei und einem Werke Gottes diene, welches er mit ſeinen Geſchöpfen beabſichtige zur Verherrlichung und Offenbarung ſeines Weſens.

Aber nun haben wir freilich auch nachzuweiſen, in welcher beſchränkenden Beziehung der Begriff des Willens und Geſetzes Gottes genommen werden müſſe, wenn von ihnen geſagt wird, daß ihnen zuwider das Böſe ſei. Um hierüber eine Beſtimmung zu treffen wird es gerathen ſein auf die erſte Beſtimmung wieder zurückzugehen, welche wir über das Böſe nach ſeinem empiriſchen Vorkommen gefunden hatten. Wir ſagten, es ſei darin ein Zwieſpalt unſeres Thuns mit dem Geſetze, welches wir für unſer Thun als gültig anerkennen müſſen. Bringen wir dieſe Ausdrücke auf die urſprüngliche Geltung zurück, in welcher ſie in der Entwicklung unſeres Lebens ſich ergeben, ſo bezeichnen ſie das Misverhältniß des böſen Thuns zu dem früheren Verlaufe unſerer vernünftigen Bildung. Dieſer hatte eine Stufe der Entwicklung herbeigeführt, von welcher aus eine beſſere Handlungsweiſe als möglich und ſittlich nothwendig erſcheinen mußte, als jetzt in der böſen That wirklich geworden iſt, und deswegen iſt es auch immer in Berückſichtigung der vorhandenen Bildungsſtufe, in welcher wir das Gute und das Böſe zu beurtheilen haben. Eine kindiſche Handlungsweiſe wird am Manne mit Recht getadelt, an den gebildeten Mann machen wir mit Recht andere ſittliche Forderungen als an den ungebildeten, und was dem Manne zum ſittlichen Vorwurf gereicht, iſt etwas anderes, als was dem Weibe. Genug das Böſe, ſo wie alles Sittliche läßt ſich nur nach einer Regel beurtheilen, welche die Kenntniß des Standpunktes vorausſetzt, auf welchem der Handelnde ſteht, und die Regel ſelbſt wird daher nicht bloß als eine allgemeine angeſehen werden müſſen, ſondern als eine durch die eigenthümliche Weiſe und durch das Verhältniß des Handelnden beſtimmte. Dadurch ſoll nun freilich nicht ge-

leugnet werden, daß es eine allgemeine Norm für das Sittliche gebe, nur daß neben dieſer in jedem ſittlichen Urtheil auch die eigenthümliche Norm für einen jeden einzelnen Menſchen, ja für einen jeden einzelnen Lebensact beachtet werden müſſe, iſt unſere Behauptung. So werden wir nun auch wohl das göttliche Geſetz, nach welchem einem Jeden ſeine vernünftige Thätigkeit vorgeſchrieben iſt, nicht als eine abſtracte Regel betrachten dürfen, welche alles unter dieſelbe Kappe brächte, ſondern einem Jeden, dürfen wir ſagen, ſchreibt dieſes Geſetz ſeine beſondere Laufbahn vor, daß er in einer eigenthümlichen Reihe der Lebensacte das allgemeine Weſen der Vernunft in ſich vollende. In dem Bewußtſein des Böſen wird nun das allgemeine Geſetz eben ſo gefaßt, wie es in unſerem gegenwärtigen Bewußtſein Raum hat; da ſagen wir uns ſelbſt, und anders können wir nicht ſagen; wenn wir in der böſen That noch ein Bewußtſein unſerer ſelbſt bewahren, daß dieſe That nicht der Stufe der vernünftigen Entwicklung entſpricht, welche wir uns angeeignet hatten, daß ſie mit dem Geſetze des Fortſchreitens nicht übereinſtimmt, in welchem wir begriffen waren. Und hierin liegt der Zwieſpalt mit uns ſelbſt, welchen wir erfahren, daß wir auf der einen Seite ein Weſen, wirklich und erkennbar geworden durch die frühere Reihe unſerer Lebensentwicklung, uns zuſchreiben müſſen, auf der andern Seite aber eine That uns beizulegen haben, welche wenigſtens einen Theil dieſes Weſens verneint, weil ſie einer niedern Stufe der Entwicklung angehört. Wenn nur für dieſe Herabwürdigung unſeres Seins eine Hemmung der Natur als Grund angeführt werden könnte, ſo würden wir uns dabei beruhigen können, und in der That Gründe dieſer Art ſind es auch, mit welchen wir uns oft über unſer böſes Thun zu entſchuldigen ſuchen; aber das Bewußtſein des Böſen findet ſolche Hemmungen nicht vor, ſondern dem Thuenden ſelbſt ſchreibt es ſeine Erniedrigung zu. Der Böſe findet, daß er anders hätte handeln können. Dabei aber iſt noth-

wendiger Weiſe das Maaß ſeines Urtheils über ſich ſelbſt in dem Maaße ſeiner Erkenntniß von ſich ſelbſt zu ſuchen, und ſo wie dieſe Erkenntniß eine beſchränkte iſt, ſo können wir auch das Urtheil ſelbſt nur als ein beſchränktes anſehen. Unſer Weſen kennen wir nur, ſoweit es bisher wirklich geworden, mit dieſem unſerem wirklichen Weſen finden wir unſere gegenwärtige That in Widerſpruch, es folgt aber daraus keinesweges, daß ſie in Widerſpruch ſei mit dem vollſtändigen Begriffe unſeres Weſens. Eine uns bisher unbekannte Übereinſtimmung zwiſchen dieſem und der gegenwärtigen That läßt ſich vielmehr ahnen, ja von philoſophiſchem Standpunkte aus müſſen wir ſie vorausſetzen, wenn anders eine jede That als Entwicklung des ganzen und vollkommenen Weſens angeſehen werden muß. Wenn wir nun alles Weſen und Leben der weltlichen Dinge auf Gott zurückzuführen gewohnt ſind, wie billig, ſo werden wir auch in der Erkenntniß unſeres wirklichen Weſens eine Erkenntniß Gottes zu ſehen haben, jedoch auch nur eine beſchränkte Erkenntniß, und ſo wie die Unterſcheidung zwiſchen unſerem wirklichen und erkennbaren und unſerem vollkommenen und transſcendentalen Weſen uns nothwendig erſchienen iſt, ſo werden wir auch zwiſchen Gottes erkennbarem und ſeinem transſcendentalen Weſen zu unterſcheiden haben. Jenes, ſoweit es uns zugänglich iſt, ſtellt ſich uns in unſerem wirklichen Weſen dar; wir mögen es den uns offenbaren Gott nennen, offenbar für uns und in uns; dieſes dagegen umfaßt nicht nur das Weſen Gottes, ſofern es uns bisher offenbar geworden, ſondern umſchließt auch alles, was noch künftig von ihm uns offenbar werden ſoll. Da kann nun aber keine Frage ſein, in welcher Weiſe wir es meinen, wenn wir den Gedanken hegen, daß wir gegen das Geſetz Gottes gefrevelt haben und mit ihm zerfallen ſind; denn dabei wird offenbar die wirkliche That mit der wirklichen Offenbarung Gottes in unſerer Vernunft verglichen, und das uns offenbare Geſetz Gottes in unſerer ſchon wirklichen Ver-

nunft meinen wir alſo, mit welchem wir unſere böſe That in Widerſpruch finden; aber daß ein Widerſpruch zwiſchen dem abſoluten Willen Gottes und unſerer That vorhanden ſei, können wir nicht behaupten.

Nun müſſen wir allerdings befürchten, daß dieſe Beſtimmung über den Begriff des Böſen Vielen zum Ärgerniß gereichen werde und zwar nach entgegengeſetzten Seiten zu, indem theils die Leichtfertigen dieſelbe zu ihrer Beſchönigung ſich zu Nutze zu machen, theils die Strenggeſinnten ſie zu verdammen bereit ſein werden, weil ſie darin eine ſolche Beſchönigung zu erblicken glauben möchten. Sollten wir nicht Grund haben den Folgerungen beider Parteien uns zu entziehen? Man wird ſagen von der einen Seite, wenn die böſe That dem abſoluten Geſetze Gottes nicht zuwider iſt, ſo iſt es auch unſere Unwiſſenheit allein, was ſie zur böſen That macht und alle die Reue und Beängſtigung unſeres Gewiſſens, welche wir darüber fühlen mögen, iſt nur eine Thorheit, welcher wir uns entſchlagen ſollten, ausgehend von der gewiſſen Überzeugung, daß wir auch im Böſen nur den Willen Gottes erfüllt hätten; von der andern Seite aber wird man eben die Nothwendigkeit der Reue und die Wahrheit unſerer Gewiſſensangſt zum Beweiſe dafür gebrauchen, daß im Böſen das Geſetz Gottes wahrhaft verletzt worden. Wenn wir nun nachweiſen könnten, daß die Nothwendigkeit der Reue und die Wahrheit der Gewiſſensangſt durch unſere Lehre keineswegs aufgehoben werden, ſo würden wir zugleich den Einwürfen der letzten Partei und den voreiligen Folgerungen der erſten ein Ziel geſetzt haben. Dies iſt nun aber eben nicht ſchwer, vielmehr ergiebt es ſich auf das ungezwungenſte aus dem Standpunkte, welchen wir in der Erfahrung des Böſen nothwendig feſthalten müſſen. Dieſer liegt in der wirklichen Entwicklung der Vernunft, welche wir in uns finden. Wenn man glaubt die Vorwürfe des Gewiſſens ſich erſparen zu können, weil die böſe That dem abſoluten Geſetze Gottes

nicht zuwider ſei und wir daher nur das allgemeine Bewußtſein hiervon uns gegenwärtig zu erhalten brauchten, um die Übereinſtimmung unſerer That mit dem göttlichen Willen zu erkennen, ſo macht dies eine Forderung an uns geltend, welche im Bewußtſein des Böſen gar nicht befriedigt werden kann. Denn wenn in der böſen That ein Widerſpruch gefunden wird zwiſchen dieſer That ſelbſt und unſerem früheren Leben oder der Entwicklungsſtufe, auf welche es uns erhoben hat, ſo iſt dieſer Widerſpruch keinesweges ſcheinbar, ſondern er iſt wirklich vorhanden, und ſolange wir im Böſen verharren, muß er auch anerkannt werden. Da wird es nichts helfen, daß wir im Allgemeinen der Anſicht ſein mögen, ein wahrer Widerſpruch zwiſchen unſerem Leben und unſerem Weſen könne nicht vorkommen; vielmehr wird hierdurch der Widerſpruch nur geſchärft werden, denn in der Erfahrung zeigt ſich ein ſolcher Widerſpruch doch, und jene allgemeine Anſicht, unſtreitig aus unſerer früheren Bildung ſtammend, wird ſich eben nur dem Widerſpruche zugeſellen, welcher zwiſchen dieſer und unſerer gegenwärtigen That iſt. Was aber von unſerem Weſen gilt, das gilt auch wieder von Gott. Der Widerſpruch zwiſchen der böſen That und dem uns offenbaren Gott iſt vorhanden, und vergebens würden wir verſuchen ihn zu verſöhnen uns auf unſern allgemeinen Grundſatz berufend, daß ja doch der Widerſpruch nur ſcheinbar wäre, weil gegen das abſolute Geſetz Gottes nichts gethan oder gewollt werden könnte; dieſer philoſophiſch oder ſonſt wie gefundene Satz würde eben nur zu jenem uns offenbaren Gott gehören, mit welchem unſere gegenwärtige böſe That in Widerſpruch ſich zeigte, und unſere Erfahrung würde ihn Lügen ſtrafen. Alſo auf dieſe Weiſe iſt keine Verſöhnung weder mit uns ſelbſt, noch mit unſerem Schöpfer möglich, vielmehr in der böſen That ſelbſt wird immer wieder der Widerſpruch ſich erheben gegen viele unſerer allgemeinen Sätze, welche wir in der früheren Entwicklung unſerer Vernunſt uns angeeignet haben mögen. Auch ſolche

Sätze erſchüttert ſie und läßt unſere Überzeugungen wiſſenſchaftlicher Art nicht in Ruhe beſtehen. So wie wir überhaupt unſer wiſſenſchaftliches Leben von unſerem Willen nicht trennen können, ſo haben wir auch hier den Zuſammenhang beider anzuerkennen und müſſen das Bewußtſein des Böſen als zerrüttend anſehen ſowohl für unſere ſittliche Bildung, als auch für unſere Erkenntniß. Iſt ein Widerſpruch vorhanden zwiſchen Früherem und Späterem in uns, ſo werden wir ihn nicht dadurch löſen können, daß wir überhaupt den Widerſpruch für unmöglich erklären, ſondern wir müſſen durch die That beweiſen, daß die ſcheinbar einander widerſprechenden Elemente aufgelöſt werden können in eine höhere Übereinſtimmung; bis dies aber geſchehen iſt, können wir die Beunruhigung uns nicht erſparen, in welche das Bewußtſein des Widerſpruchs mit uns ſelbſt nothwendig uns verſetzt. Wir fühlen uns zerfallen mit uns ſelbſt, mit der übrigen Welt, mit unſerem Schöpfer; uns ſelbſt müſſen wir die Schuld beilegen; einen Ausgang aus dieſem Streite entgegengeſetzter Kräfte ſehen wir nicht; wir müſſen befürchten in immer größere Verwirrung zu gerathen. Dies iſt die Beunruhigung und Angſt unſeres Gewiſſens. Um aber die höhere Übereinſtimmung der ſcheinbar widerſprechenden Elemente zu finden, dazu kann nur die Reue die Einleitung machen, indem ſie die Beſſerung herbeiführt oder eine Thätigkeit einleitet, durch welche der vorhandene Widerſpruch aufgelöſt werden ſoll.

Dieſen Proceß unſeres Lebens haben wir noch genauer zu unterſuchen. Wenn wir die Elemente unſeres Lebens in Widerſpruch unter einander finden, ſo haben wir doch die Hoffnung nicht aufzugeben den Widerſpruch durch weitere Entwicklung zu beſiegen; dieſe Hoffnung beruht darauf, daß jene ſtreitenden Elemente nur einer unvollendeten Erfahrung angehören und daher über die ganze und wahre Bedeutung der Erfahrung überhaupt nicht entſcheiden können. Daher dürfen wir auch nicht anſtehen die Zweifel zu bekämpfen,

welche früher uns darüber entſtanden ſind, ob nicht das Böſe in ſeinen zerrüttenden Folgen in das Unendliche ſich fortpflanzen und unſer ganzes künftiges Leben beflecken werde. Dieſe Zweifel gründeten ſich darauf, daß wir im Böſen unſere eigene Kraft angegriffen fanden und nun befürchten mußten, daß dieſe geſchwächte Kraft nicht mehr fähig ſein würde der Beſtimmung zu genügen, welcher die geſunde Kraft unſerer Vernunft wohl gewachſen geweſen ſein würde. Allein wir müſſen uns daran erinnern, daß alles, was in unſerem bisherigen Leben hervorgetreten iſt, doch nicht das Ganze unſeres Vermögens bezeichnet, ſondern nur einen Theil deſſelben, welcher ſchon zur Wirklichkeit gekommen. Dagegen haben wir nun auch noch einen andern Theil anzuerkennen, welcher bisher noch verborgen geblieben den Tag ſeiner Entwicklung erwartet, und von dieſem Theile werden wir unſere Rettung hoffen müſſen, wenn es anders eine Rettung aus dem Böſen für uns geben ſoll. Daß er aber hierzu fähig ſein werde, dazu mögen wir eine gute Hoffnung faſſen, wenn wir bedenken, daß er noch völlig in uns ruhend an der Zerrüttung keinen Theil hat, welche unſer Leben unterlegen; er iſt unangegriffen von dem Böſen, völlig geſund und frei von aller Störung, ſo wie Gott ihn geſchaffen. Zwar wenn er ſich zu entwickeln ſtreben wird, ſo wird er nicht vermeiden können den Hemmungen zu begegnen, welche die Zerrüttung des früheren Lebens gehäuft hat; auf das Böſe wird er treffen und mit ihm kämpfen müſſen, und es iſt kein Zweifel, daß er da mehr Mühe und Arbeit finden wird, als wenn das Böſe nicht eingetreten wäre und er allein die Hemmungen der äußern Natur, nicht aber die innern Hemmungen des in ſich zwieſpältigen Lebens zu beſiegen hätte; aber wenn wir nur der Allmacht und Güte unſeres Schöpfers vertrauen, welche einem jeden Weſen auch die Fülle des Vermögens hinreichend zur Vollziehung ſeines Werkes gegeben hat, ſo werden auch dieſe Hemmungen uns nicht zu groß erſcheinen, daß wir ſie be-

ſiegen zu können nicht vertrauen ſollten. Die Macht des Böſen werden wir allerdings nicht gering anſchlagen dürfen, um uns in eine täuſchende Sicherheit einzuwiegen; die böſe Gewohnheit, in uns erzeugt durch die Richtung, welche unſere Einbildungskraft in der Verknüpfung der Vorſtellungen angenommen, die Schwäche unſerer Vernunft in der Troſtloſigkeit ſo vieler Erfahrungen, welche gezeigt haben, wie unſere guten Vorſätze den Lockungen der Sünde nicht zu widerſtehen vermochten, ſie bieten uns noch ganz anderen Widerſtand in der Befeſtigung unſerer Vernunft, als die äußeren Gegenſtände der Natur, deren Andrang wir zu bewältigen haben, und wir mögen daher wohl oft in dieſem Leben zweifeln, ob wir weiter gekommen in der Erreichung unſerer Beſtimmung und ob die Fertigkeit, welche wir in Überwindung der Naturhemmungen allmälig gewonnen haben, dem Verluſte das Gleichgewicht halten könne, den wir erlitten haben in der freien Bewegung unſerer Vernunft durch die Gewalt unſerer böſen Neigungen. Solche Zweifel laſſen ſich wohl bis zu dem Grade ſteigern, daß wir das Kind glücklich ſchätzen können gegen den Mann, welcher zwar an Fertigkeiten zur Beſiegung der Natur gegen jenes einen faſt unſchätzbaren Vorzug, aber ſich ſelbſt zu beſiegen nicht gelernt, ſondern die Unſchuld des Lebens verloren hat, in welcher jenes ſeine Kräfte im Bewußtſein wachſender Vollkommenheit übte; aber wir werden darum doch auch einem ſolchen Manne das Vermögen nicht abſprechen dürfen noch einmal in ſich zu gehen und in ſeinem noch unangebrochenen Vermögen zum Guten die Kraft zu finden ſich zu beſſern und alsdann auch die indeſſen ausgebildeten Fertigkeiten in der Beherrſchung der Natur zum Guten anzuwenden. Unzerſtörbar iſt dieſes Vermögen zum Guten, welches Gott in uns gelegt hat; noch immer dürfen wir hoffen, daß es einmal hervorbrechen werde in ſiegreicher That; denn als Gottes Werk iſt es von ewigem Beſtande und wird die Beſtimmung nicht verfehlen, zu welcher es verliehen worden. Nur,

dürfen wir hinzuſetzen, um Bedenklichkeiten zu begegnen, welche in dieſem Gebiete der Unterſuchungen gewöhnlich ſind, nicht uns ſelbſt können wir vertrauen bei dem Werke unſerer Beſſerung; denn was wir uns ſelbſt zueignen können, liegt in unſerer Wirklichkeit, in dem, was wir vollbracht haben; dies aber iſt geſtört durch das Böſe; und unſer Heil haben wir daher allein von der Gabe und Gnade Gottes zu erwarten, welche das unangebrochene und ungeſtörte Vermögen zur Vernunft verliehen und bisher erhalten hat.

Allein wenn nun einmal Thätigkeiten aus dieſem Vermögen zur Wirklichkeit kommen ſollen, ſo können wir dieſen den Kampf nicht erſparen, in welchen ſie mit der Zerrüttung unſeres Lebens durch das Böſe treten müſſen. Zunächſt wird derſelbe ſich einleiten durch das Bewußtſein des Böſen als eines ſolchen, d. h. durch die Einſicht, daß die böſe That und die aus ihr hervorgegangene Richtung unſeres Lebens in Widerſpruch mit dem uns offenbaren Willen Gottes ſtehe oder mit der Entwicklungsreihe, welche wir als unſerer ſittlichen Aufgabe entſprechend in unſerem früheren Leben feſtgehalten hatten. Davon wird das Gefühl der Misſtimmung ſich nicht trennen laſſen, welche aus den verſchiedenen Elementen unſeres Lebens ſich gebildet hat, und ſofern wir dieſe Misſtimmung uns ſelbſt zuzuſchreiben genöthigt ſind, weil wir das Böſe haben eingehen laſſen in unſer Leben, iſt eben dies Gefühl das, was wir Reue nennen. Dieſe müſſen wir daher als ein nothwendiges Element des ſündigen Lebens anſehen, ſobald daſſelbe dem Guten ſich wieder zuzuwenden bemüht iſt. Sie bezeichnet den Beginn eines neuen Lebens in uns und enthält den erſten Antrieb zum Guten in ſich, bei welchem wir nun aber nicht ſtehen bleiben dürfen, wenn der Widerſpruch unſeres Lebens gelöſt werden ſoll. An ſich iſt die Reue unfruchtbar, erſt in der Beſſerung findet ſie ihre Frucht; dieſe aber muß in der Entwicklung der Vernunft aus dem bisher noch unentwickel-

ten Vermögen heraus gewonnen werden. So wie nämlich das Bewußtſein des geſtörten Lebens, der aufgehobenen Übereinſtimmung unter ſeinen Elementen ſich ergeben hat, ſo muß auch das Beſtreben daran ſich anſchließen die Störung aufzuheben und die Übereinſtimmung wieder herzuſtellen. Dies jedoch kann nicht dadurch geſchehen, daß eins der Elemente des überſinnlichen Lebens ausgeſchieden würde, denn ſo wie es einmal darin Platz gefunden hat, ſo gehört es dem Weſen des Dinges an und wird immer als demſelben angehörig ſich darſtellen; durch ein negatives Verfahren iſt alſo das Böſe nicht zu ſühnen, ſondern nur dadurch läßt ſich die Übereinſtimmung des Lebens wieder gewinnen, daß neue Elemente der Entwicklung hinzutreten, welche die ſchon früher vorhandenen mit einander einigen und den ſcheinbaren Widerſpruch unter ihnen auflöſen. Denn daß er ein wahrer Widerſpruch geweſen, können wir freilich nicht zugeben, ein Widerſpruch, welcher Beſtand hätte vor der Erkenntniß der vollkommenen Wahrheit, ſondern nur als ein Widerſpruch ſtellte er ſich dar für das unvollkommene Bewußtſein einer zeitlichen Entwicklung, welches zu überwinden war durch eine neue Thätigkeit der Vernunft, als ein Misklang, welcher ſeine Auflöſung durch hinzutretende Elemente des Lebens noch erwartete. Daß wir nun den Muth faſſen mitten in der Zerrüttung unſeres Lebens zur Entwicklung neuer Thätigkeit, welche jene Zerrüttung aufheben ſoll, können wir nur daraus ableiten, daß wir noch einen Trieb in uns ſpüren zum Guten, unangefochten durch die Störungen unſeres Lebens, einen Trieb unzerſtörbar in unſer ewiges Weſen gelegt und eins mit dem Vermögen zum Guten, welches Gott uns verliehen hat. Die Bekehrung zum Guten iſt nicht ohne das Bewußtſein dieſes göttlichen Triebes in uns, in welchem die belebende Gegenwart Gottes ſich uns offenbart. Nur aus ſeinen Regungen ſchöpfen wir den Muth, ohne welchen keine That iſt, nur aus ihm arbeitet ſich das Bewußtſein des Vermögens hervor, welches in die

Entwicklung eintritt, und indem ſich uns dadurch das Göttliche offenbart in einer vollkommenern Weiſe, als es in unſerem früheren Leben offenbar geworden, gewinnen wir auch Raum für das Bewußtſein, daß unſer früheres Leben in keinem Widerſpruche mit dem abſoluten Willen Gottes geſtanden habe. Schon indem an die Reue die Beſſerung ſich anſchließt, müſſen wir finden, daß ſelbſt das Böſe zum Guten dienen ſollte, denn eben dieſes Böſe hat ja nun die Reue und die Offenbarung des göttlichen Triebes in ihr zur Folge gehabt, und indem wir vom Böſen uns erheben und Feſtigkeit im Guten gewinnen, lernen wir allmälig eine Sicherheit unſerer Vernunft kennen, welche über das Maaß des Guten hinausgeht, welches vor unſerem Falle gewonnen worden war; denn dieſer Fall bewies ja, daß wir im Guten noch nicht die gehörige Sicherheit gewonnen hatten. Im Straucheln lernen wir feſten Tritt faſſen, und dies iſt der Lauf unſeres Lebens, daß unſere Sünde uns lehren muß die Sünde zu meiden und im Guten feſt zu werden. Alsdann aber haben wir auch nicht zu überſehen, daß, nachdem die einzelne That, welche uns in ſich ſelbſt als böſe erſcheinen mußte, einer umfaſſendern Ordnung unſeres Lebens ſich angeſchloſſen und mit dieſer in Übereinſtimmung ſich dargeſtellt hat, nun auch das Böſe von ihr abgelöſt worden iſt und ſie ſelbſt damit als ein Element unſeres Fortſchreitens im Guten ſich erweiſt. Wenn die einzelne That unſeres Lebens nicht in einem abſoluten Widerſpruch mit unſerem Weſen ſtehen kann, wenn die ſündige That ſelbſt zur Befeſtigung im Guten uns dienen muß und dem Zwecke der Welt nicht zuwider iſt, ſo dürfen wir auch nicht verkennen, daß in der einzelnen That auch etwas Gutes liegt, d. h. ein Fortſchritt unſerer Entwicklung, wenn ſie auch zunächſt, ſofern ſie als böſe That auftritt, als eine Hemmung unſeres Lebens, ja als ein Rückſchritt unſerer Vernunft ſich zeigen ſollte. Jener Fortſchritt kommt nun zum Vorſchein, nachdem die Hemmung, welche mit ihr verbunden war, über-

wunden worden, und damit iſt denn auch erſt das Böſe in der That geſühnt und als ein Beſtandtheil der Entwicklung unſerer Vernunft nachgewieſen.

Wir dürfen uns nun wohl rühmen hiermit die größte Schwierigkeit aus dem Wege geräumt zu haben, welche in der Anwendung unſerer Lehre auf die Erfahrung über uns ſelbſt ſich uns entgegenſtellen kann. Denn gewiß giebt es nichts, was unſerer Selbſterkenntniß hinderlicher werden könnte, als das Böſe. Wenn wir den ganzen Lauf unſeres Lebens überblicken und in ihm eine allmälig wachſende Selbſtbeſinnung zu gewahren ſtreben, ſo müſſen wir freilich uns darüber wundern, daß ſo viele und ſo bedeutende Unterbrechungen derſelben ſich uns zeigen. Es kann keinem Unbefangenen entgehen, daß ſein Bewußtſein dem Andrange der Natur ab und zu weichen muß, und wie er weniger ſeiner bewußt iſt im Schlafe als in der wahren Thätigkeit ſeiner Kräfte; aber hierin wird er nur den Beweis finden, daß er in Zuſammenhang mit der übrigen Welt ſich entwickeln muß und da in wechſelnder Ausdehnung und Zuſammenziehung ſeiner Kraft allmälig zu größerer Stärke und zu einem umfaſſenderen Bewußtſein ſeiner ſelbſt gelangt; denn wenn nun der Andrang der äußern Natur nachläßt, ſo findet er ſich wieder in ſeiner frühern Kräftigkeit und bereit in neuen Thaten das noch unangebrochene Vermögen ſich zur Wirklichkeit und zur Erkenntniß zu bringen. Aber viel ſchwieriger muß es ihm erſcheinen, wenn er durch ſeine eigene Thätigkeit ſich geſtört ſieht in ſeiner Entwicklung und in ſeiner Beſinnung über ſich ſelbſt, wie dies im Böſen der Fall iſt. Denn nach ſeinem Falle ſteht er nicht alsbald ebenſo kräftig wieder auf. Wem ſoll er es zuſchreiben, daß ſeine Vernunft nicht ihres Fortſchreitens ſich bewußt werden will? Es ſcheint dieſe Vernunft zu einem widerſinnigen Weſen zu werden, welches in eigener Thätigkeit ſich entwickelnd dennoch das Fortſchreiten in dieſer Entwicklung verneinen kann. So wie das Böſe die Fortſchritte unſerer Ver-

nunſt ſtört und uns nicht zum Bewußtſein der Vernunft gelangen läßt, welche wir ſchon wirklich in uns entwickelt haben, ſo iſt auch nothwendig mit ihm ein Mangel an Selbſterkenntniß verbunden. Was wir ſchon haben, das ſcheinen wir in ihm wieder verloren zu haben. Die früher entwickelte Vernunft, von welcher wir nach unſerer Lehre annehmen mußten, daß ſie als Natur in uns ſich fortſetze, finden wir im Böſen nicht in Anwendung geſetzt, obgleich keine äußere Hemmung ſie zurückhält, und ſo wie ſie gegenwärtig außer Thätigkeit ſich befindet, kann uns auch das Bewußtſein derſelben nicht beiwohnen. Da müſſen wir uns fragen, wie es geſchehen könne, daß wir fortſchreitend in unſerer Entwicklung in unſerer eigenen That unſer wirkliches Weſen verleugnen. Aber wenn wir der ſo eben gegebenen Erklärung des Böſen vertrauen dürfen, ſo müſſen wir es doch als eine Täuſchung anſehen, wenn wir glauben ſollten, die frühere Entwicklung ſei uns wirklich verloren gegangen: nur jetzt iſt ſie zurückgetreten, indem die Richtung unſeres gegenwärtigen Begehrens ihre Folgen in der Erſcheinung herauszutreten hemmt; ſobald wir aber dieſe Richtung mit der frühern Entwicklung wieder in Übereinſtimmung gebracht haben werden, wird es ſich auch zeigen, daß ſie nicht verloren gegangen, ſondern es werden alsdann neue Beziehungen derſelben zu den neuen Entwicklungen unſerer Vernunft ſich herausſtellen, wahre Bereicherungen deſſen, was in ihr ſich uns ausgebildet hatte; auch ſie wird im Fortſchreiten begriffen uns wieder zur Erkenntniß kommen. So werden wir bei unſern Grundſätzen beharren dürfen, daß keine freie That der Vernunft verloren geht und daß in immer weiter fortſchreitenden Entwicklungen unſer Weſen mehr und mehr zur Wirklichkeit und zur Erkenntniß kommt, und nur dies werden wir hinzuzufügen haben, daß unſere Selbſterkenntniß in demſelben Maaße fortſchreitet, in welchem wir das Böſe überwinden und das Gute in uns ausbilden, ein Zuſatz, welcher ſich von ſelbſt ergiebt, wenn wir die Entwicklung

unſerer Vernunft überhaupt als unſere Beſtimmung und als das Gute zu betrachten haben.

Wenn wir nun die Ergebniſſe dieſer Unterſuchungen zur Überſicht bringen ſollen, ſo werden wir nicht außer Acht laſſen können, daß es zwei Bedingungen verſchiedener Art ſind, von welchen unſere Selbſterkenntniß abhängt. Die eine liegt in dem Umfange der Entwicklung, welche wir gewonnen haben. Je größer dieſer iſt, um ſo größer wird auch unſere Erkenntniß von uns ſein können, und da derſelbe mit dem Fortgange unſeres Lebens in einem beſtändigen Wachsthume iſt, ſo ergiebt ſich daraus auch die Möglichkeit immer mehr zur Erkenntniß unſerer ſelbſt zu gelangen. Eine jede freie That ſchließt auch die Möglichkeit in ſich unſere Selbſterkenntniß zu erweitern. Allein wir werden bemerken können, daß nicht mit einem jeden Fortſchritte unſeres Lebens auch ein wirkliches Fortſchreiten unſerer Selbſterkenntniß verbunden iſt, ſondern nur die Möglichkeit eines ſolchen Fortſchreitens iſt, wie geſagt, darin nothwendig enthalten. Dies würde uns um ſo mehr verwundern müſſen, je lebhafter wir davon überzeugt ſind, daß eine jede freie That auch ein Bewußtſein des Freien in ſich enthält, wenn wir nicht eine zweite Bedingung unſerer Selbſterkenntniß jener erſtern beizufügen hätten. Denn nicht allein von dem Umfange unſeres freien Lebens, ſondern auch von unſerer Fähigkeit denſelben zu überblicken und in einen Gedanken zu vereinen, hängt unſere Selbſterkenntniß ab. Dies ſind ja überhaupt die beiden Seiten des wiſſenſchaftlichen Denkens, welche wir in gleicher Weiſe zu pflegen haben, die Mannigfaltigkeit des Inhalts und die Einheit der zuſammenhaltenden Form. Nun giebt einem jeden ſeine Beobachtung wohl hinlänglich an die Hand, daß nicht nothwendig die eine mit der andern in gleichem Maaße fortſchreiten müſſe, und daher kann es denn geſchehen, daß unſer Leben an Reichthum der Entwicklungen zwar in beſtändigem Fortſchritt bleibt, aber dennoch unſere Selbſterkenntniß nicht in dem-

ſelben Maaße wächſt. Hierin werden wir alsdann die Folge davon zu ſehen haben, daß wir die Mannigfaltigkeit der Entwicklungen unſeres Bewußtſeins nicht in einen Begriff zu vereinen vermögen, ſondern von ihr in unſerer Selbſterkenntniß mehr geſtört, als gefördert werden. Worin dies nun aber liegen werde, kann uns nach dem vorher Geſagten kein Räthſel mehr ſein. Wenn wir in einer Thätigkeit unſeres Lebens ſtänden, in welcher wir die ganze Kraft oder Fähigkeit unſeres wirklichen Weſens zuſammengenommen hätten, ſo würde damit auch unſer ganzes wirkliches Weſen unmittelbar uns gegenwärtig ſein; wir würden ſie wiſſen, ſo wie wir uns ihrer erfreuen würden. Damit wäre alſo auch für unſere Selbſterkenntniß geleiſtet, was eben in einem beſtimmten Punkte unſeres Lebens gewonnen werden kann; wir würden die Mannigfaltigkeit unſeres Lebens in allen ſeinen Ergebniſſen zu einem Gedanken zuſammengefaßt haben. Wenn dagegen in unſerer gegenwärtigen That wir Einiges unſerer frühern Bildung ruhen laſſen, mit Anderem in Widerſpruch treten, wie ſollen wir jene mit dieſer zu einem Begriff zuſammenzufaſſen vermögen? Im Böſen laſſen wir unſere ſchon entwickelte Vernunft fahren; die Hemmung, welche wir dadurch in unſer Leben einführen, hemmt nicht allein unſere Entwicklung, ſondern auch unſer Denken, wenn wir anders dieſes noch von jener unterſcheiden dürfen. Die zuſammenfaſſende Kraft, durch welche wir die Mannigfaltigkeit unſeres Lebens zur Einheit und Übereinſtimmung unſeres Weſens führen ſollen, iſt es eben, was uns im Böſen fehlt. Da zerfällt uns denn natürlich unſer Leben in eine Vielheit ohne Zuſammenhang; wir finden keinen Plan und Zweck, keinen vernünſtigen Grund in dieſem Wirrwarr der Beſtrebungen und möchten an uns ſelbſt verzweifeln, weil wir zwar immer wieder Anderes, aber nichts Beſſeres erreichen. Aber es giebt auch eine Heilung für dieſes Übel; wir brauchen nur zurückzugehen auf die unverſiegbare Quelle alles Guten in uns, auf unſer ungeſchwächtes Vermögen,

wie es Gottes Gnade in uns geſetzt und erhalten hat, und die Regungen zum Guten, welche Gottes Gegenwart in uns verkünden, zur Wirklichkeit und zur That zu bringen, um auch die frühern Entwicklungen unſerer Vernunft wiederauftauchen zu ſehen und ſie in Übereinſtimmung und in begreiflicherm Zuſammenhange mit unſerer gegenwärtigen Thätigkeit zu finden.

Auch bei dieſen Unterſuchungen tritt es uns deutlich hervor, was wir überhaupt als Grundſatz für unſer wiſſenſchaftliches Leben feſthalten müſſen, daß Sein und Erkennen in unzertrennlicher Verbindung ſtehen. Nur was iſt, können wir erkennen; daher, um etwas zu wiſſen von uns, müſſen wir erſt etwas ſein, und je mehr wir gegenwärtig ſind, um ſo mehr werden wir auch gegenwärtig von uns wiſſen können. So geht die Aufgabe unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens Hand in Hand mit der Aufgabe unſeres Lebens überhaupt, und wenn wir dieſes Leben als ein ſittliches anzuerkennen haben, ſo werden wir auch die Entwicklung unſerer Selbſterkenntniß nicht von der Entwicklung unſerer Sittlichkeit trennen können. Um ſo beſſer werden wir uns erkennen, je beſſer wir ſind. Aus unſerem Vermögen heraus müſſen wir erſt die Wirklichkeit unſeres Weſens gewinnen, um dieſes uns zum Bewußtſein und zum Wiſſen bringen zu können. Mit der Fülle unſeres Lebens und mit der Übereinſtimmung deſſelben in allen ſeinen Elementen wächſt uns die Fülle und die Sicherheit unſerer Selbſterkenntniß zu. Das Böſe haben wir auszuſcheiden, welches Zwietracht und Unſicherheit in uns bringt, das Gute mehr und mehr zu befeſtigen und auszubreiten, wenn wir mit Feſtigkeit und in fortſchreitendem Maaße zur Erkenntniß unſerer ſelbſt gelangen wollen.

Wenn wir dieſen Zuſammenhang unſeres wiſſenſchaftlichen mit unſerem ſittlichen Leben uns zur Anſchauung bringen wollen, dürfen wir nur freilich den Begriff des ſittlichen Lebens nicht zu eng faſſen, wie es oft zu geſchehen pflegt.

Nicht allein haben wir daſſelbe zu erkennen in unſerm Verhalten zu der übrigen vernünftigen Geſellſchaft, noch allein in dem ſogenannten praktiſchen Leben, welches in der Bearbeitung der äußern Natur oder der Verhältniſſe der Geſellſchaft ſich zeigt, ſondern überhaupt in einer jeden Entwicklung der Vernunft, welche Richtung ſie auch nehmen möge. Dies iſt unſere ſittliche Aufgabe alles, was in unſerem Vermögen liegt, zur Wirklichkeit zu bringen; in einem jeden Augenblicke unſeres Lebens iſt es unſere Pflicht durch alle Kräfte und Mittel, welche uns zu Gebote ſtehen, die Hemmungen der Natur zu überwinden und unſere freie Thätigkeit zu üben, um den Grad der Bildung zu erreichen, welcher uns unter den gegebenen Verhältniſſen möglich iſt. Da iſt es nicht allein Pflicht für die Geſellſchaft zu wirken in allen ihren Kreiſen, ſondern auch die Wiſſenſchaft auszubilden, das Gefühl des Schönen und des Religiöſen zu entwickeln, für welches wir das Vermögen empfangen haben; genug es wird in der That keine Entwicklung unſerer Vernunft nachgewieſen werden können, welche nicht als unſere Pflicht ſich uns darſtellen ſollte.

Dies iſt jedoch nur eine Aufzählung der verſchiedenen Beziehungen, in welchen wir die Erkenntniß unſeres ſittlichen Weſens zu verfolgen haben; wenn dieſelbe aber davon ausgeht, daß in allen Thätigkeiten unſeres vernünftigen Lebens ein und daſſelbe ſittliche Weſen zur Wirklichkeit und zur Erkenntniß kommen ſoll, ſo iſt es nicht genug die Mannigfaltigkeit ſolcher Beziehungen anzugeben, ſondern man muß auch darauf ausgehen zu zeigen, wie in denſelben ein und daſſelbe Weſen ſich offenbart und in die Einheit des ſittlichen Lebens alle die verſchiedenen Richtungen ſich auflöſen, welche von uns unterſchieden werden können. Wir wollen verſuchen wenigſtens in einer kurzen Skizze, weil der Plan unſerer Arbeit nicht tiefer einzudringen verſtattet, die verſchiedenen Richtungen unſeres vernünftigen Lebens in ihrem Zuſammenhange darzuſtellen.

Wir gehen hierbei am füglichſten von der Betrachtung des Willens aus, in welchem die ſittliche Bedeutung unmittelbar hervortritt, denn ein jedes Wollen ſchließt den Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem in ſich. Am meiſten iſt man gewohnt in ihm das ſittliche Leben zu finden, weil er auf das Zukünftige geht und wir ja nicht leugnen können, daß unſere Sittlichkeit noch mehr eine werdende und in die Zukunft hinausdeutende iſt, als eine gewordene und in der Gegenwart vorhandene. Der Wille, ſagen wir, iſt auf das Zukünftige gerichtet und bezeichnet in der That nichts anderes, als die gegenwärtige Entwicklung der Vernunft in ihrer Beziehung auf das Zukünftige. Beobachten wir uns nur recht, ſo werden wir nicht verkennen, daß, ſoweit unſere Entwicklung zur Ruhe, d. h. zur feſten Wirklichkeit in uns gekommen iſt, ſo weit auch keine Art des Begehrens in uns ſtattfindet, mithin auch kein Wille, welcher doch nur das freie Begehren in uns bezeichnet. Dieſe feſte Wirklichkeit unſerer Vernunft haben wir eben zur Genüge, und was wir haben, brauchen wir nicht zu begehren. Aber nun iſt eben eine jede Entwicklung unſerer Vernunft von der Art, daß die Beziehung auf die Zukunft in ihr gar nicht fehlen kann, und eine völlige Ruhe iſt daher in ihr in keinem Augenblicke zu erwarten. Unſer Begehren ſchläft niemals; nur zuweilen tritt es deutlicher, zuweilen weniger deutlich in unſerem Bewußtſein hervor. Davon haben wir den Grund nicht eben weit zu ſuchen. Denn offenbar iſt es, daß alle Entwicklungen unſeres Lebens ihren Werth nur durch ihre Beziehung auf einen Zweck haben, welcher noch nicht wirklich iſt. Sie ſind Mittel zu dieſem Zwecke, zu dem höchſten Gute, welches noch erreicht werden ſoll, Mittel, welche zwar ein wirkliches Gut in ſich tragen, inwiefern ſie das Gute theilweiſe in uns verwirklichen, aber doch immer noch auf eine Ergänzung ihres unvollkommenen Seins hindeuten. Daher iſt ſelbſt das, was ſchon ausgebildet in unſerem Bewußtſein daſteht, noch immer des Zuſatzes fähig,

daß es auch feſtgehalten werden ſoll; wir haben es nicht allein, ſondern wir wollen es auch für die Zukunſt uns bewahren, weil wir wohl einſehen, daß Hemmungen der Natur oder ſpätere Entwicklungen, wenn ſie im Widerſpruch des Böſen dagegen ſich verhalten ſollten, es noch aus unſerem Bewußtſein wenigſtens auf eine Zeit lang auslöſchen könnten, und wir es alſo erſt dadurch zu einem völlig unangefochtenen Eigenthum uns machen können, daß es auch die völlige Übereinſtimmung mit unſeren zukünftigen Entwicklungen aus ſich entwickelt hat. Wir müſſen hierin das Zuſammengehören aller unſerer frühern mit allen unſern ſpätern Thätigkeiten erblicken, daß wir keine von jenen als eine rein abgeſchloſſene ohne ihre Beziehung zu dieſen zu denken haben, vielmehr in einer jeden vergangenen Thätigkeit auch noch einen Trieb erblicken die Zukunſt zu geſtalten und in ihr erſt ihre volle Bedeutung zu enthüllen. Wer möchte es verkennen, daß z. B. der einzelne Gedanke, welcher ſchon von uns gefaßt worden iſt, dennoch nicht völlig von uns gefaßt worden, wenn er nicht in allen ſeinen Beziehungen zu aller übrigen Wiſſenſchaft ſich dargeſtellt hat, und daß er daher nur völlig gefaßt ſein kann, wenn alle Wiſſenſchaft in uns vollendet worden? Daher lebt ein Trieb in ihm andere Gedanken hervorzulocken und ſeine Bedeutung in Beziehung auf dieſe anerkannt zu ſehen, und ſeinen vollen Gehalt werden wir eben erſt gefaßt haben, wenn alle ſeine Beziehungen zum Syſteme aller Wiſſenſchaft zu Tage gekommen ſein werden. Weil nun aber dies in keiner Zeit geſchehen ſein wird, ſo müſſen wir anerkennen, daß alles, was von uns ein Gedanke genannt wird, nicht weniger ein Wille iſt, ein Gedanke nämlich, ſofern es ein fertiges iſt, ein Wille dagegen, ſofern es einen Trieb etwas anderes aus ſich zu erzeugen in ſich enthält und dadurch die Beziehung auf die Zukunſt in ſich trägt. Ebenſo iſt es mit einer jeden Art des Bewußtſeins. Inſofern ſie nur in ihrem Verhältniſſe zum Zweck des ganzen vernünftigen Lebens ge-

ſchätzt werden kann, iſt ſie der Beziehung auf die Zukunft fähig und kann alſo als ein Wille betrachtet werden. Wenn wir daher das Bewußtſein eben nur als Bewußtſein, d. h. als das Innewerden eines Seins und als gegenwärtig ſchon Vorhandenes auffaſſen, ſo mögen wir darin einen Gedanken oder ein Gefühl erkennen, nicht aber einen Willen; allein ein jeder beſinne ſich nur, daß er damit nur eine Abſtraction geſetzt hat, weil dies vorhandene Bewußtſein nicht ohne Beziehung zur künftigen Entwicklung in ſeiner vollen Wahrheit zu erkennen iſt. Oder haben wir vielleicht nicht den Gedanken als ein Streben nach der Wahrheit und das Gefühl unſeres Gemüths als Liebe zu denken? Sobald nun dieſe Beziehung des gegenwärtigen Bewußtſeins auf die Zukunft hervorgehoben und das Bewußtſein geſetzt wird als ein beſtimmtes Moment in unſerem Streben nach dem höchſten Gut, ſo haben wir eben darin nichts anderes geſetzt als ein Wollen, und es muß uns daher klar ſein, daß eine jede Thätigkeit in der Entwicklung unſerer Vernunft nicht ſowohl ein Wollen in ſich enthalte, als ein Wollen ſei ihrem ganzen Inhalte nach, weil ſie allein in ihrer Beziehung auf die Zukunft das iſt, was ſie iſt, eine einzelne Entwicklung unſerer Vernunft, welche nur in ihrem Verhältniſſe zur ganzen Entwicklung unſerer Vernunft begriffen werden kann.

Aber eine jede Thätigkeit unſerer Vernunft hat auch immer ſchon eine beſtimmte Wirklichkeit in ſich und kann als eine ſolche Wirklichkeit ſetzend aufgefaßt werden. Da ergiebt ſich uns nun der Begriff des Bewußtſeins als bezeichnend das innerlich vorhandene Daſein, hervorgehend aus dem Innewerden unſeres wirklichen Seins. Im Allgemeinen ſtellt ſich dieſer Begriff dem Begriffe des Wollens entgegen; im Beſondern aber ergeben ſich zwei Arten des Bewußtſeins, das allgemeine Bewußtſein, welches in Allen auf dieſelbe Weiſe ausgebildet werden ſoll, oder der Gedanke, und das eigenthümliche Bewußtſein, welches wir das Gefühl nennen. Beide treten mit gleicher Berechtigung auf das Ganze des

Bewußtſeins zu durchdringen, weil ſie die beiden nothwendigen Seiten eines jeden einzelnen Weſens bezeichnen, ſein Allgemeines und ſein Eigenthümliches. Auch von ihnen werden wir daher ſagen müſſen, daß jede Thätigkeit der Vernunft nicht ſowohl ein Gefühl und einen Gedanken enthalte, als vielmehr ein Gefühl und ein Gedanke ſei, ein Gefühl, inſofern dieſe Thätigkeit ein Bewußtſein iſt erzeugt aus der Vernunft des einzelnen Weſens und ſchlechthin in allen ſeinen Momenten das Eigenthum deſſelben, daher auch durchaus nur der Eigenthümlichkeit deſſelben gemäß geſetzt, ein Gedanke aber, ſofern dieſes Bewußtſein, ſoweit es ausgebildet iſt, nichts anderes ſein kann, als ein Moment der Erkenntniß der Welt, welche allgemein in allen vernünftigen Weſen ſich vollziehen ſoll. So werden wir denn beide, Gedanken und Gefühle des Gemüths, nur ſo von einander zu unterſcheiden haben, daß die erſtern die Beziehung unſeres Bewußtſeins auf das Allgemeine, die andern dagegen die Beziehung unſeres Bewußtſeins auf unſer eigenthümliches und einzelnes Weſen bezeichnen. Jene darf uns ebenſo wenig fehlen zu unſerer Selbſterkenntniß, als dieſe, weil wir uns ſelbſt nur erkennen können als Weſen dieſer Welt, weil wir aber auch dieſes Selbſterkennen nur als eine Thätigkeit unſerer eigenen Vernunft und als ein Moment der eigenthümlichen Entwicklungsreihe unſeres Lebens zu vollziehen haben. Was das Erſtere betrifft, die Entwicklung unſerer Erkenntniß, ſo haben wir auf dieſe Seite unſeres Bewußtſeins ſchon lange genug unſere Aufmerkſamkeit gerichtet, und daher werden wir auch über ſie nichts Weſentliches hinzuzuſetzen haben; wenn wir aber nach allen Seiten den Gedanken ausführen wollen, daß in der Entwicklung unſeres Weſens überhaupt die Erkenntniß unſerer ſelbſt gewonnen wird, ſo werden wir auch die andere Seite unſeres Bewußtſeins nicht überſehen dürfen, die Entwicklung unſeres Gefühls, um zu zeigen, wie auch in ihr eine ſittliche Aufgabe unſeres Lebens liegt und eine Erfüllung der Beſtimmung,

welche wir in der Formel ausdrücken können, daß wir unſer ſelbſt bewußt werden ſollen.

Das Gefühl überhaupt, das ſubjective Bewußtſein, wie man es wohl zu nennen pflegt, d. h. das Bewußtſein von ſeiner perſönlichen und eigenthümlichen Seite aufgefaßt, ſpricht ſich in dem Gegenſatze zwiſchen dem Angenehmen und Unangenehmen aus. Angenehm und unangenehm iſt alles nur für den Fühlenden, und deswegen hat dieſer Gegenſatz eine rein perſönliche Bedeutung. Es erklärt ſich aber derſelbe nur aus dem geſtörten oder ungeſtörten Fortſchreiten des Lebens, ſei es des phyſiſchen, ſei es des vernünftigen. Hier haben wir ihn nur von der vernünftigen Seite zu betrachten, weil wir nur in dieſer die Erkenntniß unſerer ſelbſt zu gewinnen ſtreben. Da müſſen wir ihn alſo darin ſuchen, daß in der freien Thätigkeit unſerer Vernunft ſelbſt bald ein ungeſtörtes Fortſchreiten, bald auch eine Störung von uns bemerkt wird. Beides aber kann nur abgemeſſen werden nach dem Verhältniſſe der frühern Entwicklung zu der gegenwärtigen, weil ja die Störung, ſo wie die Ungeſtörtheit des Fortſchreitens nur ein Verhältniß der gegenwärtigen zu der früheren Bewegung unſeres Lebens bezeichnen. Daher ſind die Gefühle des Gemüths oder die freien Entwicklungen unſeres Gefühls nur als Reflexe des frühern Bewußtſeins in dem gegenwärtigen Bewußtſein zu betrachten. Ein angenehmes Gefühl dieſer Art haben wir, wenn wir uns bewußt ſind in der gegenwärtigen Entwicklung einen Fortſchritt gegen die frühere Entwicklung des Bewußtſeins gemacht zu haben, ſo wie er von jener aus erwartet werden durfte, ein unangenehmes Gefühl aber ergiebt ſich uns in dem entgegengeſetzten Falle. Jenes alſo iſt ein Gefühl der Übereinſtimmung oder Harmonie, dies dagegen ein Gefühl der Störung oder Disharmonie, welche unter den Elementen unſeres freien Lebens ſich ergeben hat. Hier treffen wir wieder mit unſern frühern Unterſuchungen über das Böſe zuſammen, welches ja auch vom Standpunkte des einzelnen Lebens aufgefaßt

als ein Widerſpruch oder eine Störung unter den bisher herausgetretenen Elementen unſeres Lebens ſich uns darſtellen muß und daher mit einem unangenehmen Gefühle unſeres Gemüths nothwendig verbunden iſt. Alle ſolche Mißſtimmungen unſeres Gemüths in Übereinſtimmung aufzulöſen wird nun als eine Aufgabe unſeres Lebens angeſehen werden müſſen, wenn es anders als eine ſolche gelten muß die Störungen unſeres Fortſchrittens zu entfernen. Nicht das Unangenehme überhaupt ſollen wir fliehen, aber ſo wie es als unmittelbarer Erfolg unſerer freien Thaten hervortritt, ſollen wir es durch neue Entwicklungen überwinden und das Gefühl der Übereinſtimmung mit uns ſelbſt wiederherſtellen. So werden die Entwicklungen unſeres Gemüths in einem ſittlichen Lichte uns erſcheinen müſſen.

Gehen wir mehr in das Einzelne ein, ſo werden wir zwei Weiſen der Bildung unſeres Gemüths unterſcheiden können, welche den zwei Hauptrichtungen in der Entwicklung unſerer Wiſſenſchaft zu vergleichen ſind, der empiriſchen und der philoſophiſchen. Die eine wendet ſich der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen zu, die andere der Einheit des Grundes aller Erſcheinungen. Von jener Seite ſuchen wir die Elemente unſeres Lebens, welche in Harmonie unter einander ſich verbinden laſſen, durch eine neue Entwicklung unſeres Gemüths in ſolcher darzuſtellen. Es iſt die Phantaſie, das nach eigenthümlichen Geſetzen verknüpfende Vermögen unſerer Seele, welche eine ſolche Entwicklung herbeiführt und Erſcheinungen unſeres früheren Lebens in ein Bild zuſammenfaſſend die Übereinſtimmung des Schönen zu unſerem Bewußtſein erhebt. Eine jede Eingebung der Phantaſie haben wir als ein Erzeugniß der eigenthümlichen Bildung unſeres Lebens zu betrachten, welche die Ergebniſſe deſſelben zuſammenzufaſſen und ſich darzuſtellen ſtrebt als in der Übereinſtimmung des Schönen unter einander ſtehend und ſo unſer Streben nach dem Ideal befriedigend, ſoweit es in unſerem bisherigen Bewußtſein hervorgetreten iſt. Daher

liegt einer jeden künſtleriſchen Begeiſterung eine Anſicht der Welt und des Lebens zum Grunde, daher fühlen wir in der Anſchauung des Schönen eine reine Befriedigung unſeres Gemüths. Allein dies iſt nicht die einzige Weiſe Beruhigung in den Widerſtreit unſerer Gefühle zu bringen. So wie die bisherige Entwicklung unſeres Lebens uns immer nur als eine unvollkommene erſcheinen kann, ſo haben wir auch immer ihre Ergänzung in dem noch unentwickelten Vermögen zu ſuchen, welches in den Regungen unſeres Triebes ſich verkündet. In dieſen erfahren wir in lebendiger Weiſe die Gegenwart der göttlichen Kraft, welche uns zum Guten antreibt und die Löſung aller bisherigen Widerſprüche unſeres Lebens uns verheißt. Auch dies iſt ein durchaus eigenthümliches Bewußtſein, ſich anſchließend an die eigenthümliche Reihe unſeres früheren Lebens und von dieſer aus die neuen Entwicklungen einleitend, welche das Gute in uns erzeugen ſollen. Dieſes Gefühl pflegen wir das religiöſe zu nennen. Es gewährt uns Beruhigung über die Störungen unſeres Lebens, indem es uns das Bewußtſein verſchafft von der Einheit des Grundes, in welchem unſer ganzes Leben geeinigt iſt mit allen übrigen Dingen der Welt. Alle Disharmonie verſchwindet aus unſerem Bewußtſein, ſobald wir in uns die Regungen des Triebes erfahren, welcher in Übereinſtimmung mit dem Weſen der ganzen Welt unſer eignes Weſen durchdringt und alles zur Vollendung zu bringen verſpricht, was jetzt noch in wechſelſeitigen Hemmungen einer unvollkommenen Entwicklung ſteht. Dieſe Regungen aber erfahren wir nur, indem wir uns dem Guten zuwenden und mehr und mehr die Widerſprüche unſeres Lebens in ſich ſelbſt und im Widerſtreit mit der übrigen Welt zu löſen bemüht ſind. Daher hat das religiöſe Gemüth auch eine entſchieden ſittliche Richtung. Aber dieſe beiden Weiſen unſeres Gefühls, in der Ausbildung der Phantaſie und der Religion, dürfen wir auch nicht in Widerſpruch mit einander erblicken, wenn nicht in einer andern Weiſe und noch ge-

fährlicher der Kampf unſeres Gemüths ſich uns erneuen ſoll, ſondern ſo wie von der wiſſenſchaftlichen Seite Empirie und Philoſophie in dem allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben ſich durchdringen ſollen, um ihre geſunde Ausbildung wechſelſeitig an einander zu bewähren, ſo ſollen auch Phantaſie und Religion in der geſunden Ausbildung des gemüthlichen Lebens mit einander in Einigkeit ſich darſtellen, und wo eine Abſonderung beider von einander ſtattfindet, da werden wir auch gewiß ein krankhaftes Zerfallen der Einheit unſeres Lebens zu gewärtigen haben. Denn von der einen Seite, wenn das Schöne nur an der Oberfläche der Erſcheinung geſucht, nicht aber auf den tiefern Grund aller Einheit und Übereinſtimmung in der Welt, auf die Offenbarung Gottes in ihr zurückgeführt wird: ſo erſcheint es uns nur als etwas Zufälliges und Äußerliches, und die Phantaſie iſt dabei in Gefahr in das Frivole ſich zu verlieren. Von der andern Seite, wenn das religiöſe Gemüth ſich ſcheut in die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen herauszutreten, ſo müſſen wir befürchten, daß hinter dieſer Zurückziehung in ſich nur ſeine Kraftloſigkeit ſich verberge das Leben zu durchdringen und in einer harmoniſchen Entwicklung deſſelben die Einheit unſeres Grundes zur Anſchauung zu bringen. Jemehr wir zum Bewußtſein des in uns waltenden göttlichen Triebes gelangen, um ſo mehr geſtaltet ſich unſer Leben auch zur Schönheit und Übereinſtimmung, und wir erweiſen uns als Künſtler in der allgemeinen Kunſt, welche Keinem fremd ſein ſollte, in der Kunſt des Lebens, und eben dieſe Kunſt iſt auch die wahre Quelle einer jeden beſondern Kunſt, welche als der Erguß einer vollen Seele ſich darſtellen ſoll und als das Ergebniß eines geſteigerten Bewußtſeins ſeiner Eigenthümlichkeit. Jedes Kunſtwerk, welches nicht aus dem Bewußtſein der innern Harmonie des Lebens hervorgeht und nur dieſe Harmonie darzuſtellen beſtimmt iſt, wie ſie in der Phantaſie des Künſtlers Geſtalt gewonnen hat, können wir nur als ein abgezwungenes Machwerk betrachten, welches in

demſelben Maaße zerriſſen ſein muß, in welchem es aus ei=ner zerriſſenen Seele hervorgeht. Wenn dagegen die wahre künſtleriſche Thätigkeit nichts anderes bezweckt als nur den Ausdruck der Bewegungen eines begeiſterten Gemüths, ſo wird auch die Religion darin ihr eigenes Beſtreben wieder=erkennen durch die Ausbreitung ihrer tiefſten Gefühle über die Mannigfaltigkeit der Thätigkeiten, welche in die Erſchei=nung treten, ſich zu verkünden.

In allen dieſen Entwicklungen unſeres Lebens alſo, in dem wiſſenſchaftlichen Bewußtſein, wie in den Stimmungen unſeres Gemüths, haben wir den ſittlichen Gehalt zu er=kennen. Sie bilden ſich nur aus der freien Thätigkeit un=ſerer Vernunft heraus; durch unſeren Willen werden ſie, und in unſerem Willen haben ſie ihr Beſtehen. Von dieſen innern Entwicklungen unſerer Vernunft aus ergießen ſich aber alsdann auch unſere Thätigkeiten in die Außenwelt und ſtellen ſich da in unſerem Handeln dar, welches nur der äußere Ausdruck unſeres innern Lebens iſt. So wie daher unſer Denken und unſer Gemüth ihre ſittliche Bildung er=halten haben, ſo äußert ſich auch dieſe Bildung in unſerem praktiſchen Leben. Da erweiſt ſich die Einſicht in das Gute als Beſonnenheit und Klugheit, die Bildung des Gemüths als Milde und Liebe, und alles, was wir äußerlich voll=bringen, ſtellt ſich als Einheit dar, welche aus dem Mittel=punkte unſeres Selbſtbewußtſeins begriffen ſein will. Doch haben wir dieſe Seite unſeres ſittlichen Lebens hier nicht in Betracht zu ziehen; ſie wendet ſich der Erkenntniß der Ver=hältniſſe zu, in welchen wir zu der Außenwelt ſtehen, wäh=rend wir es hier allein mit der Selbſterkenntniß zu thun haben, welche wir in unſerem Selbſtbewußtſein uns gewin=nen können. Da muß es uns klar geworden ſein, daß in jeder Art des Bewußtſeins, welche wir unterſcheiden können, ſoweit ſie aus der freien Thätigkeit unſerer Vernunft her=vorgeht, auch eine Erkenntniß unſeres Weſens gegeben iſt, und daß die Schwierigkeit der Selbſterkenntniß nur darin

liegt, die Mannigfaltigkeit der einzelnen Momente unſeres Bewußtſeins als Einheit zu begreifen, daß aber dieſe Schwierigkeit zu überwinden in demſelben Grade uns gelingen wird, in welchem wir von den äußern Hemmungen uns zu befreien und die innern Hemmungen des Böſen zu überwinden wiſſen, indem wir unſere ganze Kraft zuſammennehmen und, was wir wollen, von ganzer Seele wollen.

Kaum möchte es noch nöthig ſein viel darüber hinzuzufügen, wie mit dieſer Erkenntniß unſerer ſelbſt auch zugleich unſere Erkenntniß Gottes wächſt. Denn unter welcher Form wir auch den Begriff Gottes auffaſſen mögen, überall tritt uns dieſer Begriff auch in der Erkenntniß unſerer ſelbſt hervor. Sehen wir Gott als das Wahre an, ſo müſſen wir in der Erkenntniß unſerer eigenen Wahrheit auch die Erkenntniß der Wahrheit Gottes ſehen. Betrachten wir ihn als den Schöpfer, ſo müſſen wir ſeine Erkenntniß zu gewinnen ſuchen in der Erkenntniß deſſen, was er geſchaffen hat, aber auch anerkennen, daß wir eine ſolche Erkenntniß gewinnen, indem wir das Vermögen kennen lernen, welches er in uns gelegt hat; und da wird nun keine Ausbildung unſeres Bewußtſeins ſein, welche nicht eine Erkenntniß des in uns Angelegten uns gewährte. Sprechen wir von einem Willen Gottes, als von welchem alles Gute gewollt werde, ſo werden wir auch, je mehr das Gute in uns ſich entwickelt, um ſo mehr das Gute erkennen und damit wiſſen, was Gottes Wille iſt, die lebendigſte Erkenntniß, welche wir von ihm haben können, indem wir alle Entwicklungen unſeres Lebens ihrer wahren Bedeutung nach als Wirkſamkeiten ſeines Willens betrachten dürfen. Dies wird uns aber um ſo lebendiger entgegentreten, je vollſtändiger wir das Böſe in uns überwunden haben und alsdann unſer ganzes Leben als eine Reihe von Fügungen überblicken können, welche in Übereinſtimmung mit dem göttlichen Geſetze uns zu immer vollerer Entfaltung des Guten führen ſollten. Wenn wir endlich Gott als das Vollkommene betrachten, ſo werden

wir auch eine jede Vollkommenheit, welche wir uns ſelbſt aneignen, ihrem ganzen Inhalte nach, wenn auch nicht in dieſer Form des Werdens, in welcher wir ſie gewinnen, Gott zuſchreiben dürfen. Die wahre Vollkommenheit, welche wir uns beilegen können, iſt ja doch allein die ſittliche, das Gute, welches wir uns erworben haben, in unſerem vernünftigen Leben, und ſo werden wir auch von dieſer Seite wieder auf den Satz zurückgeführt, daß die Erkenntniß Gottes in uns ſelbſt immer nur Hand in Hand mit unſerer ſittlichen Bildung gehe, welche in der Entwicklung unſeres ganzen Weſens nach allen Seiten unſeres Bewußtſeins hin angeſtrebt werden muß.

Allein auch die Einigkeit mit uns ſelbſt, welche wir als die Bedingung unſerer Selbſterkenntniß und der Erkenntniß Gottes in uns ſelbſt anſehen müſſen, können wir doch nur annäherungsweiſe im Verlaufe unſeres Lebens zu gewinnen hoffen. Wir werden eingeſtehen müſſen, daß wir das Böſe, welches uns ſtört, nie völlig in uns überwunden haben; die Neigungen, welche es in uns hervorgerufen hat, laſſen ſich noch ſpüren; die Gewohnheit unſeres Lebens, die Aufregung unſerer Einbildungskraft, das Mißtrauen in unſere eigene Schwäche, alle dieſe Folgen des Böſen werden nicht ſo leicht ausgelöſcht, daß ſie nicht noch immer unſere weitere Entwicklung anfechten ſollten. Daher möchte es uns denn auch im ſtrengen Sinne der Worte wohl niemals gelingen die ganze Kraft unſerer ſchon entwickelten Vernunft zur That zu bringen und dadurch in unſerem gegenwärtigen Bewußtſein zu haben. Wir müſſen uns damit begnügen einigermaaßen uns gegenwärtig zu erhalten, was wir als Wiſſenſchaft oder Bildung des Gemüths uns angeeignet haben. Daher beſchränkt ſich denn auch im beſten Fall unſere Selbſterkenntniß darauf nur in einem allgemeinen Überſchlage zu wiſſen, was unſer Weſen iſt. Nicht gar zu genau pflegt die Kenntniß der Fortſchritte zu ſein, welche wir in der Entwicklung unſerer Vernunft gemacht haben;

wir werden uns derſelben etwa nur in größeren Maſſen bewußt und bemerken nur, daß wir wirklich weiter gekommen ſind, indem wir die gegenwärtige Stufe unſerer Bildung mit viel frühern Zeiten vergleichen. Dies iſt aber keinesweges der Genauigkeit der Selbſterkenntniß gemäß, nach welcher wir ſtreben ſollen, denn dieſe würde verlangen, daß wir die ganze Reihe aller unſerer Thaten in einem Blicke zuſammenfaſſen könnten, eine jede That von der andern abſondernd und beſtimmend, was die eine und was die andere für einen Fortſchritt ergeben habe, wie aber alle zuletzt zuſammengefloſſen in unſere gegenwärtige Entwicklungsſtufe, welche alle Ergebniſſe unſeres frühern Lebens ohne Abzug zu völlig freiem Gebrauche uns darbiete. Iſt nun dieſe Genauigkeit der Selbſterkenntniß von uns nicht zu erreichen, ſo müſſen wir uns damit getröſten, daß wenigſtens eine Annäherung an das Ideal derſelben uns geſtattet ſei, indem wir nämlich, wie zuvor bemerkt wurde, doch wenigſtens einen ungefähren Überſchlag unſerer ausgebildeten Fähigkeiten entweder im Ganzen oder auch nur nach einzelnen Seiten unſeres Lebens hin aufzunehmen im Stande ſind, und auch ſchon in einer ſolchen ungenauen Abſchätzung müſſen wir in demſelben Maaße eine Erkenntniß Gottes erblicken, als in derſelben eine Erkenntniß unſeres Weſens gewonnen iſt.

Wir haben aber hierbei auch auf die Naturhemmungen zu ſehen, welchen wir in unſerem Leben unterliegen und welche ebenſo wie das Böſe unſere Selbſterkenntniß und die Erkenntniß Gottes in uns ſtören. Auch in ihnen iſt ein Theil des Grundes zu ſuchen, weswegen es uns nicht gelingen will einen reinen Abſchluß in der Forſchung nach unſerem wirklichen Weſen zu gewinnen und in einem Gedanken alles zuſammenzufaſſen, was ſich in uns entwickelt hat. Darin zeigt ſich denn die Nothwendigkeit nicht allein in unſerem Weſen Aufſchlüſſe über unſer Leben zu ſuchen, ſondern auch den Zuſammenhang zu beachten, in welchem daſſelbe mit der übrigen Welt ſteht. Aus demſelben Grunde

geht es auch hervor, daß wir unſer ſittliches Weſen nicht allein in der Entwicklung unſerer Vernunft aufzufaſſen haben, ſondern auch in Beziehung auf unſer Handeln denken müſſen, wie wir früher bemerkt haben. Denn dieſes Handeln ſetzt uns mit der Außenwelt in Verbindung und ſtellt das Eingreifen unſerer eigenen Thätigkeit in die Entwicklung dieſer dar. Wenn nun aber alsdann bei der Betrachtung unſeres Handelns der Theil deſſelben von beſonderer Wichtigkeit uns erſcheint, welcher auf die menſchliche Geſellſchaft ſich bezieht, ſo haben wir hierin nur die Beſtätigung unſerer Sätze zu ſehen, daß wir überhaupt in der Welt uns zurechtzufinden haben von dem eigenthümlichen Standpunkte unſerer Perſon aus, von da allmälig unſeren Geſichtskreis ausdehnend, zunächſt aber über das, was uns am nächſten verwandt iſt, d. h. über die übrigen Menſchen, und daß unſere Erkenntniß in gleichem Maaße ſich uns entwickle mit unſerem ſittlichen Weſen. Dieſe beiden Sätze zuſammengefaßt werden alsdann zur Folgerung haben, daß in unſern Verhältniſſen zur menſchlichen Geſellſchaft ſowohl unſer ſittliches, als auch unſer wiſſenſchaftliches Leben am freieſten ſich entwickelt und am vollſtändigſten uns zum Bewußtſein kommt. Dies iſt der Grund, weswegen wir auch die Erkenntniß Gottes, ſobald wir aus der Erkenntniß ſeines lebendigen Weſens in uns ſelbſt auf die weitern Kreiſe unſerer Erfahrung uns hinausgewieſen ſehen, hauptſächlich in unſerer Erkenntniß der Menſchheit überhaupt gefördert finden.

III. Von der Erkenntniß Gottes in dem Leben der ganzen Menſchheit.

In uns ſelbſt offenbart ſich uns die Freiheit und die Vernunft unmittelbar. Indem wir wollen, wiſſen wir auch,

was wir wollen, indem wir wiſſen, wiſſen wir auch, was wir wiſſen. Dieſe unmittelbare Erkenntniß der Freiheit und der Vernunft haben wir aber nicht von andern vernünftigen Weſen, ſondern da iſt uns eine jede freie That zunächſt etwas Fremdes und Äußerliches; es gehört noch eine andere Entwicklung unſerer Vernunft dazu, dieſes Fremde uns anzueignen und die Vernunft in ihm anzuerkennen oder in dem fremden Willen unſeren eigenen Willen, d. h. daſſelbe zu finden, was wir wollen. Die Vernunft Anderer zeigt ſich uns anfänglich als Natur, weil alles Äußere als Natur ſich uns darſtellt. Dabei kommt es alſo darauf an die natürlichen Erſcheinungen in Vernunft uns umzuſetzen oder den vernünftigen Sinn, welcher in ihnen liegt, als den wahren Grund ihres Daſeins zu erkennen.

Nun ſind wir auch von früher Jugend an gewöhnt dies zu thun. In den Mienen und Geberden anderer Menſchen, in den Bewegungen, welche ſie in ihre Glieder legen und durch welche ſie andere Bewegungen in der äußern Natur hervorbringen, vornehmlich in ihrer Sprache ahnen wir bald dieſelbe Vernunft, welche in unſern eigenen Thätigkeiten ſich uns offenbart; wir ahnen darin etwas Gleichartiges mit unſerem eigenen Weſen, und je mehr unſere Fertigkeit in unſerem eigenen vernünftigen Leben zunimmt, um ſo ſicherer wird auch allmälig ein vollkommenes Verſtändniß dieſer äußern Erſcheinungen uns zuwachſen. Dennoch iſt in allen dieſen Vorgängen etwas Räthſelhaftes für uns. Zwar ſehen wir die Bewegungen, welche den Willen Anderer uns ausdrücken, auch in ähnlichen Bewegungen, die unſern Willen ausdrücken, gleichſam vorgebildet, und der Schluß ergiebt ſich uns ungezwungen, daß jene ähnlichen Bewegungen auch etwas Ähnliches bezeichnen; aber die Weiſe, in welcher wir uns der leiblichen Werkzeuge zum Ausdrucke unſeres Willens bedienen, iſt uns ebenſo dunkel, als die Weiſe, in welcher Andere ihrer leiblichen Werkzeuge zu ihren Zwecken ſich bedienen. Dies iſt das Geheimniß

des organiſchen Wirkſamkeiten, in welchen innere Entwicklungen mit äußern Thätigkeiten zuſammentreffend die Erſcheinung bilden.

Das Dunkel jedoch, welches wir hierüber ausgebreitet finden, haben wir nur in dem geheimnißvollen Zuſammenhange der Natur mit der Vernunft zu ſuchen, einer Natur, von welcher wir ſchon früher geſagt haben, daß ſie ihre Zwecke und mithin ihre vernünftige Bedeutung uns verberge, weil unſere Erfahrung nicht weit genug reichen will uns Aufſchluß über den Zuſammenhang des Ganzen zu gewähren. Es ſind die beſondern Beziehungen des einzelnen Lebens zu ſeinen beſtimmten Umgebungen und zu den allgemeinen Geſetzen der Natur, welche uns unbegreiflich bleiben, ſolange wir nicht einem Jeden in der Welt ſeine beſtimmte Stelle anweiſen können nach ſeinem Zwecke, welchen es für das Ganze hat. Dieſe beſondern Beziehungen knüpfen es an ſeinen Leib, an den Organismus oder an die Geſammtheit der Werkzeuge, in welchen ſein Weſen am wenigſten mittelbar ſich äußert. Im Allgemeinen aber werden wir hierin kein Geheimniß zu erblicken haben, vielmehr es ganz begreiflich finden müſſen, daß aus dem innern Leben des einzelnen vernünftigen Weſens auch zugleich ein äußeres Leben ſich geſtaltet, weil eben dieſes einzelne vernünftige Weſen nicht allein iſt in der Welt, ſondern mit andern Weſen in Wechſelwirkung zuſammenhängt. Was daher geiſtig ſich entwickelt, das wird auch zugleich körperlich ſich darthun und, indem es vorhanden iſt für Andere, mit deren Thätigkeiten in der Erſcheinung ſich vermiſchen. Faſſen wir es nun in ſolcher Vermiſchung auf oder erfahren wir es auf ſolche Weiſe in unſerem Bewußtſein, ſo wird auch daran ſogleich unſere vernünftige Thätigkeit ſich anknüpfen, bemüht das zu ſondern, was in der Miſchung erſchienen iſt, bald auf eine vollkommnere, bald auf eine weniger vollkommene Weiſe nach dem Maaße unſerer Faſſungskraft. Auf eine weniger vollkommene Weiſe, wenn wir in den Erſcheinungen des

äußern Lebens nur überhaupt eine innere, eigene Kraft des lebendigen Weſens anerkennen, auf eine vollkommenere Weiſe, wenn wir auch zu beſtimmen wiſſen, welche vernünftige Entwicklung in demſelben ſich äußert. Dies wird am leichteſten uns gelingen in der Betrachtung unſeres eigenen leiblichen Lebens, weil bei derſelben das unmittelbare Bewußtſein unſeres freien Willens die vernünftige Entwicklung uns zeigt, welche im leiblichen Leben ſich äußert. Und daran werden wir denn auch eine Norm finden für das Verſtändniß ähnlicher Erſcheinungen, in welchen ſich andere vernünftige Weſen auf ähnliche Weiſe wie wir organiſirt zu erkennen geben, während auch wieder von der andern Seite unſer Verſtehen Anderer uns auffordert in ähnlicher Ausdrucksweiſe uns ihnen verſtändlich zu machen. Auf dieſem Wege wechſelſeitiger Verſtändigung bildet ſich die Geſellſchaft vernünftiger Weſen, von welcher wir nicht nöthig haben werden, zu zeigen, wie ſehr ſie der Entwicklung unſerer Vernunft überhaupt und beſonders auch unſerer Erkenntniß förderlich iſt.

So wie nun alle Erfahrung von unten auf die beſondern Erſcheinungen zuerſt zum Gegenſtande der Beobachtung macht, alsdann aber auch das Allgemeine und Höhere zu gewinnen ſucht, ſo können wir dieſen Gang auch bei unſerer Erfahrungserkenntniß von den Menſchen verfolgen. Und zwar vollkommener, als dies bei jeder andern Art der empiriſchen Wiſſenſchaft ſtattfindet, wie natürlich, weil eben dies Gebiet der Erkenntniß uns verſtändlicher iſt, als jedes andere. Wir bemerkten ſchon früher, daß bei unſeren Erfahrungen über andere Gegenſtände, welche allein oder wenigſtens vorherrſchend als Natur uns erſcheinen, nicht ſowohl die Einzelweſen Gegenſtände unſerer Beobachtung ſind, als die Arten und Gattungen derſelben. Selten gewinnen die einzelnen Dinge uns eine beſondere Neigung ab; meiſtens und namentlich in allen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen betrachten wir ſie nur als Exemplare ihrer Art oder ihrer Gattung. Anders dagegen iſt es mit der Beobachtung

des Menſchen. Da hat der einzelne Menſch ſchon genug Bedeutung für uns, um ihn fortwährend zum Gegenſtande unſerer Beobachtung zu machen und dahin zu ſtreben ſeinen Begriff uns zu entwickeln; da zeigt ſich uns die Möglichkeit nicht allein die Art- und Gattungs-Begriffe in beſtimmte Erklärungen zu faſſen, ſondern auch die individuellen Begriffe einer jeden nach ſeinem beſtimmten Charakter von einander zu unterſcheiden. Und ſelbſt hierbei bleiben wir nicht ſtehen, ſondern auch in dem Leben der einzelnen Menſchen ſuchen wir den allmäligen Fortgang begriffsmäßig zu faſſen und die verſchiedenen Abſchnitte deſſelben nach ihrem Charakter zu beſtimmen. Es iſt nicht wie bei unſerer Erkenntniß der natürlichen Dinge, daß wir nur ihre immer ſich gleich bleibende Norm auffaſſen wollen und können, ſondern wir verfolgen die Geſchichte der einzelnen Menſchen durch alle ihre Abſätze und haben dabei im Auge, daß ihr Weſen darin ſich verändere und aus unſcheinbaren Anfängen zu größerer und vernehmlicherer Entwicklung komme. So wenden wir bei der Betrachtung des Menſchen unſere Unterſuchung einer genauen Unterſcheidung des Beſondern zu, welches bei der Beobachtung der Natur mehr in das Allgemeine ſich verläuft, und dies Verfahren beweiſt uns, daß nicht allein das Allgemeine Gegenſtand der Wiſſenſchaft iſt, ſondern ebenſo ſehr das Einzelne bis zu der einfachen That herab, während darum doch das Allgemeine unſern Augen nicht zu verſchwinden braucht; denn auch in dem Leben des einzelnen Menſchen können wir die Forſchung nach dem allgemeinen Weſen des Menſchen und nach dem Geſetze ſeiner Entwicklung betreiben. Von Seiten der Beobachtung alſo hat dieſe Forſchung über den Menſchen einen entſchiedenen Vorzug vor der Forſchung über die Gegenſtände der Natur. Bei dieſer ſuchen wir nur das allgemeine Geſetz, bei jener auch die beſondere That und den einzelnen Menſchen.

Verweilen wir nun zuerſt bei der Erkenntniß einzelner Menſchen, ſo iſt es offenbar, wie dabei dieſelbe Aufgabe uns

vorliegt, welche bei der Erkenntniß unſerer ſelbſt, daß daher auch derſelbe Weg eingeſchlagen werden muß ſie zu löſen, welcher zur Erkenntniß unſerer ſelbſt führt. Nur größere Schwierigkeiten bieten ſich in Verfolgung dieſes Weges dar. Denn freilich werden wir nicht ſagen können, daß wir ſo unausgeſetzt irgend einen andern Menſchen beobachten wie uns ſelbſt; unſere Erkenntniß Anderer wird daher auch immer lückenhaft ſein. Überdies aber ſind die Zeichen, welche wir von dem Leben eines Andern haben, zweideutiger Art; wir müſſen abſichtliche oder unabſichtliche Täuſchung fürchten und können uns derſelben nur dadurch einigermaaßen entziehn, daß wir die einzelnen Handlungen und Äußerungen des Lebens nur in einem allgemeinen Überſchlage zur Beurtheilung anwenden, weil die Abſicht einer jeden einzelnen That in Zweifel gezogen werden kann, während eine größere Reihe von Handlungen die Abſicht deutlicher enthüllt. Dadurch aber, daß wir in einer ſolchen allgemeinen Weiſe zu verfahren genöthigt ſind, beweiſen wir nur, daß eine ſo genaue Erkenntniß der Andern uns nicht möglich iſt, als wir von uns erwerben können. Zuletzt müſſen wir noch bezweifeln, ob überhaupt unſere Erkenntniß der Vernunft vermehrt werde, indem wir Andere erkennen, weil dies Erkennen doch immer durch ein Erkennen unſerer ſelbſt hindurchgehen muß. Denn indem wir die Zeichen des äußern Lebens deuten, werden wir nur zurückgeführt auf das innere Leben unſerer eigenen Vernunft. Nur die Worte eines Andern können wir verſtehen, welche Gedanken bezeichnen, die wir ſelbſt gedacht haben oder denken. Nur ſolche Gefühle Anderer möchten uns einigermaaßen zugänglich ſein, welche wir ſelbſt in ähnlicher Weiſe gefühlt haben. Überhaupt eine uns fremde Vernunft können wir gar nicht begreifen. Erſt muß ſie in unſerem eigenen Leben wirklich geworden ſein, ehe wir ſie in Andern wiederzuerkennen vermögen. Kein anderes Maaß haben wir zur Beurtheilung Anderer, als das Maaß unſerer eigenen Vernunft. Daher möchte wohl jemand ſagen,

in der Erkenntniß Anderer gewönnen wir nichts weiter für die Erkenntniß der Wahrheit überhaupt, als eine Wiederholung deſſen, was wir ſchon in unſerer eigenen Erkenntniß gefunden hätten. Wir möchten wohl Andere bewundern ausgezeichneter Leiſtungen wegen, weil wir mehr in denſelben ahnen müßten, als wir ſelbſt zu leiſten vermöchten, aber daß wir mehr in ihnen nicht ahnen, ſondern erkennen könnten, als wir ſelbſt in unſerer vernünftigen Bildung beſäßen, werde niemand behaupten dürfen.

Wenn jedoch deswegen jemand annehmen wollte, wir würden in der Erkenntniß der Wahrheit ebenſo weit kommen können, wenn wir, dabei ganz in Betrachtung unſerer ſelbſt uns verſchlöſſen, als wenn wir unſer Bewußtſein der Erkenntniß Anderer öffneten, ſo würde er aller Erfahrung Hohn ſprechen, welche uns beweiſt, wie der Menſch nur in Geſellſchaft der Menſchen zur leichten und ſchnellen Entwicklung ſeiner Vernunft emporwächſt, wie jede Tugend und jede Wiſſenſchaft nur in der Mittheilung des geſelligen Lebens ihr Gedeihen findet und wie daher der einzelne Menſch im Bewußtſein ſeiner ſelbſt nur in der Gemeinſchaft mit ſeines Gleichen die raſcheſten Fortſchritte machen kann. Wir haben dies aber nicht allein darauf zurückzuführen, daß die Geſellſchaft der übrigen Menſchen uns die Beſiegung der Naturhemmungen erleichtert, allmälig unſere ſchwache Jugend zu größerer Kräftigung emporzieht und zuletzt uns die Muße verſchafft, welche zum Nachdenken über uns ſelbſt verlangt wird, ſondern auch unmittelbar, werden wir geſtehen müſſen, greift die Gemeinſchaft mit andern vernünftigen Weſen, in welcher dieſe uns ihr Inneres öffnen, ihre Gedanken uns mittheilen, ihre Gefühle uns andeuten, in die Entwicklung unſeres Bewußtſeins von uns ſelbſt befördernd und belebend ein. Wenn wir aus ihren Thaten und Worten anfangs auch nur ahnen ſollten, was in ihnen als Vernunft ſich erzeugt haben möchte, ſo weiſt uns dieſe Ahnung doch darauf hin, daß dieſelbe Vernunft auch in uns ange-

legt iſt, und ermuntert uns unſere Thätigkeit anzuſtrengen zu gleichen Erzeugniſſen unſeres Lebens. Dabei findet nun immer ein Doppeltes ſtatt. Von der einen Seite finden wir uns erregt, was in unſerem Vermögen angelegt iſt, zur Entwicklung zu bringen und uns ſelbſt zu erkennen, indem wir Andere erkennen, und von dieſer Seite aus betrachtet iſt die Erkenntniß Anderer nichts anderes, als das Zurückgehen von der äußern Wahrnehmung in die innere Entwicklung unſerer ſelbſt, der umgekehrte Proceß von dem, welcher aus der Erkenntniß unſerer ſelbſt zur Äußerung unſeres Lebens in Worten und Thaten führt. Wir werden hierin nicht eine Erweiterung unſerer Erkenntniß erblicken dürfen, ſondern nur den Schlag und Widerſchlag unſeres Lebens, in welchem dieſes einnehmend und ausgebend ſeinen Wechſel hat. Von der andern Seite werden wir auch eine Erweiterung unſerer Erkenntniß des menſchlichen Weſens aus der Betrachtung Anderer ſchöpfen können, indem ſie uns auf die verſchiedenen Verknüpfungen hinweiſt, welche die Elemente des vernünftigen Lebens in verſchiedenen Perſönlichkeiten annehmen. Denn eben darin, haben wir geſehen, liegt die Eigenthümlichkeit vernünftiger Weſen, daß ſie in verſchiedener Weiſe die Entwicklung ihrer Vernunft betreiben und ein jedes eine andere Reihe des Lebens hat. Indem nun die vernünftige Entwicklung eines Andern unſerer Betrachtung vorliegt, finden wir uns aufgefordert dieſelbe Reihe vernünftiger Thätigkeiten durchzumachen in unſeren Gedanken, welche jener durchlebt hat, und dadurch eine Verknüpfung vernünftiger Elemente in unſer eigenes Leben eingehen zu laſſen, welche nur auf Veranlaſſung eines Andern in uns entſtehen konnte. Dieſe Verknüpfung tritt nun in einen größern Zuſammenhang, in den Zuſammenhang unſeres eigenen Lebens ein und bildet da neue Verbindungen, welche zwar der Erkenntniß unſerer ſelbſt angehören, aber doch mit dem Bewußtſein, daß ſie nur aus der Erkenntniß eines Andern hervorgegangen. Die Einſicht, daß jene urſprüngliche Ver-

knüpfung, welche wir bei Andern vorfanden, in dieſem wirklich vorhanden geweſen, bildet die eigentliche Erweiterung unſerer Erkenntniß des menſchlichen Weſens, welche wir aus der Erkenntniß Anderer ſchöpfen.

Und nun werden wir auch hierin wohl eine Erweiterung unſerer Erkenntniß Gottes erblicken dürfen, wenn anders eine jede Erkenntniß der Wahrheit eine Erkenntniß Gottes gewährt. Freilich den Umfang des vernünftigen Lebens lernen wir dadurch nicht vollſtändiger überſehen, als er auch in unſerem eigenen Leben ſich uns darſtellt, und in dieſer Beziehung haben wir es nur als eine Begünſtigung der Verhältniſſe anzuſehen, in welche Gott uns geſetzt hat, daß durch unſere Verbindung mit der Geſellſchaft anderer Menſchen uns ſo kräftige Erregungen unſeres Bewußtſeins zu Theil werden; aber wir haben es immer noch als Gewinn zu achten, daß die zuſammenhaltende Kraft des vernünftigen Lebens uns dadurch in verſchiedenen Formen zur Anſchauung kommt und wir zur Einſicht geführt werden, wie in ſehr abweichenden Weiſen des Lebens dennoch dieſelbe Bildung der Vernunft, daſſelbe Ziel erreicht werden kann. Wir werden hierin Fügungen Gottes zu erkennen haben und einen Zuſammenhang ahnen lernen, in welchem das einzelne Leben der Dinge mit ſeinen Umgebungen ſteht, einen Zuſammenhang, welcher die Anordnung Gottes iſt und ſeine Güte wie ſeine Weisheit uns offenbaren ſoll, indem er einem jeden Dinge ſeine Stelle in der Welt gegeben hat, auf welcher es ſowohl ſein eigenes Heil gewinnen, als auch der Entwicklung der übrigen Dinge ſich dienſtbar erweiſen kann. Hierin werden wir in der That den wichtigſten Fortſchritt zu erkennen haben, welcher durch unſere Forſchung über die Erkenntniß unſerer ſelbſt hinaus gewonnen werden kann, daß wir nämlich nicht bei der Betrachtung des einzelnen Weſens ſtehen bleiben, obgleich es die ganze Fülle der Vernunft und der Wahrheit in ſich erzeugen kann, ſondern auch ſeinen Zuſammenhang mit dem Ganzen und ſeine Bedeutung für das Ganze

zu erkennen wiſſen und nicht allein in philoſophiſcher Weiſe die allgemeinen Formen dieſes Zuſammenhangs auffaſſen, ſondern auch in dem Beſondern der Erfahrung die Bedeutung deſſelben uns entwickeln lernen.

Allein bei der Ahnung hiervon ſtehen zu bleiben wird nun keinesweges rathſam ſein, wenn anders auf dieſem Gebiete noch eine Erkenntniß von unſerem Standpunkte aus zu gewinnen ſein ſollte. Eine jede Ahnung eines vernünftigen Zuſammenhangs iſt nur die Ausſicht in ein noch unbekanntes Gebiet ſpäterer Entdeckung und ſoll daher eine Aufforderung für uns ſein weiter zu forſchen, ob wir nicht dieſen Zuſammenhang zur Einſicht uns zu bringen vermöchten. So werden wir auch, indem wir den Zuſammenhang unſerer vernünftigen Entwicklung mit dem Leben anderer Menſchen bemerken und es uns fühlbar wird, wie derſelbe uns eine unſchätzbare Erleichterung unſeres Fortſchreitens gewährt, nicht die Hände in den Schooß legen dürfen uns müßiger Bewunderung überlaſſend, ſondern die ſtärkſte Aufforderung müſſen wir darin finden dieſen Zuſammenhang nach allen Seiten hin zu überlegen, wo er eine verſtändliche Seite uns darbietet. Wenn wir nun zunächſt bei unſerer Forſchung hierüber an das Einzelne uns halten, ſo werden wir zwar nicht alle Verhältniſſe, in welchen wir und Andere zur menſchlichen Geſellſchaft uns geſetzt finden, aber doch die meiſten nur als etwas Zufälliges anſehen können, d. h. wir werden verzweifeln müſſen den Zweck und die Bedeutung derſelben auf ein allgemeines Geſetz oder eine verſtändige Anordnung zurückzuführen. Nicht alle, ſagte ich; denn von Natur einer beſtimmten Familie angehörig, in ihr unſere erſte Bildung empfangend und durch die zarteſten Bande der Liebe mit ihr verbunden müßte uns wohl ein ſehr hartes Geſchick getroffen haben, wenn wir nicht hierin Weiſungen ſollten finden können, welche unſerem Forſchen eine Einſicht auf Erkenntniß eröffnen dürften. Nicht einen Zufall möchten wir in dem erblicken, was die Eigenthümlichkeiten der

Familiengeſinnung bildet und in derſelben Familie oft durch viele Geſchlechter dieſelben Neigungen und einen ähnlichen Charakter hindurchführt, vielmehr ſcheint es uns eine Verirrung nicht ſowohl der Natur zu ſein, als der Vernunft, und eine Ausartung von der einen oder der andern Seite zu bezeichnen, wenn der Apfel gar zu weit vom Stamme fällt oder eine weſentliche Abweichung ſich verräth zwiſchen dem Bildungsgange der Kinder und der Eltern. Allein dieſem zarten Gewebe der Familieneigenthümlichkeiten nachzugehen möchte doch wohl in den meiſten Fällen gewiß die Faſſungskraft des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Nachdenkens überſteigen und nur den Einzelnen vorbehalten ſein, welche in einer beſtimmten Familiengeſinnung ſich entwickelt haben und in das Innere derſelben eingeweiht ihre Geheimniſſe zu verrathen kaum wagen werden. Daher wollen wir auch dieſe Spuren göttlicher Fügungen hier eben nur andeuten, und noch mehr müſſen wir es einem Jeden überlaſſen bei ſich ſelbſt zu überlegen, was etwa von den ſcheinbaren Zufällen, welche andere, für ihr Leben bedeutende Männer in ihre Bahn brachten, auf eine deutliche und verſtändliche Schickung Gottes zurückgebracht werden dürfe. Das Meiſte ſolcher Berührungen mit einzelnen Menſchen, werden wir wohl alle geſtehen müſſen, bleibe uns ſeiner Bedeutung nach unerforſchlich und könne von uns höchſtens geahnt werden. Wir werden daher auch bei dieſen Unterſuchungen bekennen müſſen, daß ſtatt einer völligen Ergründung aller Einzelheiten, welche uns wünſchenswerth ſcheinen muß, nur eine allgemeine Erkenntniß von dem Standpunkte unſerer Forſchung uns verſtattet werde.

Wir müſſen uns hierbei an die Regel erinnern, daß, wo die Forſchung im Kleinen nicht gelingen will, da die größern Maſſen in das Auge zu faſſen ſind, um von ihnen aus auch über das Kleine Licht zu verbreiten. Dieſe Regel haben wir ſchon bei der Erkenntniß unſerer ſelbſt bewährt gefunden. Wenn auch der Fortſchritt im Einzelnen uns nicht klar werden wollte, ſo durften wir doch in der

größern Abſchnitten unſeres Lebens ihn zu erkennen hoffen, und ſo werden wir auch in den größeren Kreiſen der menſchlichen Geſellſchaft ein vernünftiges Geſetz zu finden hoffen dürfen, wenn auch die kleinern Kreiſe in Zufälligkeiten ſich uns aufzulöſen ſcheinen.

Hiermit wendet ſich nun die Unterſuchung, welche auf die Erkenntniß Anderer ausgeht, dem zu, was wir die Geſchichte der Menſchheit nennen, möge dieſelbe mehr in beſondern Beziehungen oder auch ganz im Allgemeinen genommen werden. Es wird ſich nicht verkennen laſſen, daß erſt in dieſer Geſtalt die Erkenntniß des Menſchen eine wiſſenſchaftliche Bedeutung gewinnt. Auf dieſe Weiſe aufgefaßt ſtreift die Beobachtung der einzelnen Menſchen die Zufälligkeit ab, in welcher ſie uns nothwendig erſcheinen muß, ſolange wir nur den erſten beſten zum Gegenſtande derſelben machen, je nachdem derſelbe eben mit uns in eine unmittelbare Berührung getreten. Zwar wollen wir nicht in Abrede ſtellen, daß es ein verſtändiges Unternehmen ſein kann über die verſchiedenen Eigenthümlichkeiten der Menſchen im Einzelnen uns zu unterrichten oder auch im Allgemeinen eine Anſicht zu faſſen über die mannigfaltigen Richtungen, welche das vernünftige Leben der einzelnen Menſchen nehmen kann, allein dieſe Art der Menſchenkenntniß, wird man bekennen müſſen, ſchließt ſich doch immer mehr an unſer praktiſches Leben an, als an den allgemeinen Gang wiſſenſchaftlicher Forſchung. Für unſern Verkehr mit den Menſchen bedürfen wir einer Norm, nach welcher wir ihre Handlungsweiſe beurtheilen und in voraus nach Wahrſcheinlichkeit abnehmen können, was wir von ihnen zu erwarten haben. Dies iſt die Menſchenkenntniß, welche ein jeder nach dem Maaße ſeiner eigenen Erfahrungen ſich zu erwerben ſuchen muß, welche aber auch von dem beſondern Kreiſe ſeines Lebens und von den zufälligen Berührungen ſeiner geſellſchaftlichen Verhältniſſe, ſo wie von ſeiner perſönlichen Weiſe eine Stellung zu den übrigen Menſchen zu nehmen zu ſehr abhängig iſt, als daß

darüber eine wiſſenſchaftliche Verſtändigung uns möglich ſein ſollte. Wenn wir dagegen die Kenntniß der Menſchen in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhange, losgelöſt von unſern perſönlichen Beziehungen zu ihnen zu verfolgen ſtreben, ſo werden wir anerkennen müſſen, daß wir einen jeden Einzelnen ſeinem beſtimmten Charakter nach nur in ſeinen Verhältniſſen zu der ganzen Menſchheit begreifen können. Seine Bildung hängt von ſeiner Zeit und von dem Charakter ſeines Volkes ab und läßt ſich allein nach dieſen ſeinen beſtimmten Beziehungen zu der Geſchichte der Menſchheit beurtheilen, in welcher er ſelbſt ein Glied bildet. Die Verwirrung unſerer Erfahrungen über die einzelnen Menſchen löſt ſich ſo in eine beſtimmte Gliederung auf, indem die Zeiten als beſtimmte Entwicklungsſtufen der Menſchheit ſich uns darſtellen, in welchen wieder die beſondern Völker als untergeordnete Glieder beſtimmte Verrichtungen haben, die ausgezeichneten Männer aber auch wieder für ſich einer beſtimmten Rolle für die Entwicklung des Ganzen ſich unterziehen müſſen. Nur in einer ſolchen Gliederung des allgemeinen menſchlichen Lebens dürfen wir hoffen eine überſichtliche Erkenntniß deſſen zu gewinnen, was in der menſchlichen Art als ein Ganzes vernünftiger Entwicklung zur Wirklichkeit kommt.

Wenden wir nun dieſer Aufgabe zunächſt im Allgemeinen unſer Auge zu, ſo wird wohl kaum jemand, es müßte denn der entſchiedenſte Feind unſerer gegenwärtigen Bildung ſein, zu bezweifeln wagen, daß unſere Erfahrung durch die ganze Reihe der Überlieferungen hindurch uns Zeugniß dafür ablegt, wie die menſchliche Vernunft in einem allmäligen Wachſen zu ihrer gegenwärtigen Kraft gelangt iſt. Zwar fehlen die Sagen nicht von einer früheren Bildung des Menſchengeſchlechts, welche unſere gegenwärtigen Zuſtände in ein tiefes Dunkel ſtellen ſollen, und faſt eine jede volksthümliche oder religiöſe Überlieferung malt ſich ein goldenes Zeitalter, einen frühern Zuſtand der Unſchuld oder der Begeiſterung aus, welcher das Ideal der vernünftigen Beſtrebungen

in die Vergangenheit verlegt; aber dieſe Sagen mögen auch nur als Ausbrüche der Unzufriedenheit mit der Gegenwart verſtanden werden und als Bilder der Phantaſie, welche, die Sehnſucht unſeres Gemüths nach einem heiligern und reinern Leben zu ſchildern beſtimmt, den Schauplatz ihrer Schilderungen nicht der Wahrheit gemäß gewählt hat; vor der Wahrheit der Geſchichte bewähren ſie ſich nicht. Sie können verglichen werden mit den vorübergehenden Stimmungen eines Mannes, in welchen er vom Gefühle der Wirren und Mühen des Lebens überwältigt das heitere Spiel ſeiner Kindheit ſich eintauſchen möchte gegen den trüben Ernſt ſeiner gegenwärtigen Tage. Aber nur vorübergehend werden wir dieſe Stimmungen in jedem wackern Manne finden, welcher noch Friſche der Kraft beſitzt zur Überwindung ſeines eigenen Unmuths und der fremden Widerwärtigkeiten des Lebens; und ſo werden wir auch jene Sagen in der Menſchheit nur als vorübergehende Anwandlungen betrachten können, welche alsbald von einem kräftigern Muthe beſiegt werden ſollen in einem freudigen Rückblick auf ihre Geſchichte und in der Ausſicht auf ein kräftiges Wirken für eine beſſere Zukunft. Wo nun die wahre Geſchichte eintritt, da finden wir eine Verwirrung der Beſtrebungen unter den Menſchen, Feindſchaften und Spaltungen, Rohheit der Sitten und nur kindiſche Anfänge in jeder Art menſchlicher Wiſſenſchaft und Kunſt, welche weit unter unſern gegenwärtigen Leiſtungen ſtehen. Was von weiſern Menſchen damals nur geahnt und wie im Fluge der Begeiſterung augenblicklich erhaſcht wurde, das iſt jetzt einem jeden unter uns gemein und in feſter Ausbildung der Sitte uns zur zweiten Natur geworden. Was damals nur die begabteſten Männer mit Mühe ſich anzueignen wußten, das wiſſen und üben unſere Kinder, und wenn wir auch über den Verluſt der alten Sitteneinfalt klagen, ſo können wir doch bemerken, daß dieſe Klagen nur aus den Hemmungen des Böſen hervorgehen, welchen wir ja freilich noch unterworfen ſind, und aus dem ſtärkern Gefühl dieſes Bö-

ſen, welches natürlich mit der Entwicklung des Guten in uns ſich hat ſchärfen müſſen, weil, wo das ſtärkſte Licht iſt, auch der Schatten um ſo ſtärker bemerkt wird. Nehmen wir alſo alles dies zuſammen, ſo werden wir zwar eingeſtehen müſſen, daß die Menſchheit noch nicht über die Schwankungen hinweg iſt, welche durch das Böſe in die Entwicklungen ihres ſittlichen Lebens gebracht werden, daß daher auch wohl der Zweifel ihr zuweilen entſtehen kann, ob ſie wirklich ihrem Ziele ſich genähert habe, daß aber auch in den Zeiten ihres ruhigen und wieder zur Übereinſtimmung mit ſich ſelbſt gekommenen Lebens, wenn ſie daſſelbe überblickt, vom Anfange ihrer erſten ſichern Erinnerungen an bis auf dieſen Tag klar und deutlich die Gewißheit ihrer fortgeſchrittenen Bildung ihr hervortreten wird.

Wenn wir jedoch mehr im Einzelnen die Fortſchritte der Menſchheit in ihrem ſittlichen Leben zu verfolgen bemüht ſind, werden wir uns nicht verhehlen können, daß dieſelben keinen ſo regelmäßigen Gang gehen, als jemand erwarten möchte, der den Zweck alles Werdens in dem Fortſchreiten der menſchlichen Vernunft zu ſuchen geneigt iſt. Denn wäre hierin allein der Zweck der Welt gelegen, ſo würde es jedes vernünftigen Grundes ermangeln, daß wir in der Geſchichte nicht ein ſtetiges Fortſchreiten der Menſchheit finden, ſondern mancherlei Unterbrechungen, ja Rückſchritte in der Entwicklung bemerken müſſen. Daß es ſo ſei, davon müſſen uns ſchon jene Sagen von einer ſchönern Vergangenheit überführen; denn, lebte die Menſchheit in einem ununterbrochenen Wachsthume ihrer Vernunft, ſo würde ſie auch in einem jeden Momente des ganzen Inhalts ihres frühern Lebens ſich bewußt ſein und niemals in Sehnſucht auf das Vergangene zurückblicken können. Wir haben uns daher zu erinnern, daß außer der Menſchheit noch andere Zwecke in der Welt verfolgt werden, welche uns zwar auf dem gegenwärtigen Standpunkte unſerer Wiſſenſchaft im Einzelnen zu erkennen verſagt ſein möchte, welche aber nichts deſto weniger

vorhanden ſind. Dieſen Zwecken muß auch die Menſchheit dienen, und wenn ſie auch keines Weges mit den Zwecken der Menſchheit in Widerſpruch ſtehen, ſo iſt doch der Einklang zwiſchen jenen und dieſen für uns noch ein Geheimniß, der ſcheinbare Widerſpruch dagegen offenbar. Denn einen ſolchen müſſen wir in allen Fällen finden, in welchen Hemmungen in der Entwicklung der Menſchheit eintreten ausgehend von der Natur, in welchen Völker abſterben, die Träger einer frühern Geſittung, und mit ihnen ihre Bildung zu Grabe getragen wird oder nur kärglich ſich fortpflanzt, in welchen der frühern Fruchtbarkeit an ausgezeichneten Naturen Mangel und Dürftigkeit der Erzeugniſſe folgt und Stockungen der Entwicklung überall, dagegen nur ſpärliche Zeichen einer geiſtigen Regſamkeit ſich zeigen. Da möchte man wohl ſagen, die Menſchheit von dem Andrange der äußern Natur in ſich ſelbſt zurückgetrieben müſſe ausruhen von frühern Arbeiten und erſt in ſpäterer Zeit werde ſich zeigen, wie auch dieſe Hemmungen zu ihrem Gedeihen, zur Sammlung und zur Erfriſchung ihrer Kräfte hätten dienen müſſen, ſo wie der Wechſel vom Wachen zum Schlaf im Leben des einzelnen Menſchen zwar ſcheinbar ſtörend, in Wahrheit aber förderlich eintritt. Dieſe Betrachtungen werden uns alsdann nur dazu dienen uns bemerklich zu machen, daß es dunkle Punkte in unſern Erfahrungen giebt, welche wir nur unter der Bedingung aufzuhellen im Stande ſein würden, daß wir die Zwecke des weltlichen Werdens auf eine vollſtändigere Weiſe uns zur Erkenntniß bringen könnten, als jetzt, wo der beſchränkte Standpunkt unſerer Erfahrung uns die Vernunft allein in der Entwicklung des menſchlichen Geſchlechts anſchaulich erkennen läßt.

Es ſind jedoch nicht allein ſolche Hemmungen in der Geſchichte der Menſchheit zu bemerken, welche von den dunklen Einwirkungen der Natur abgeleitet werden dürfen, ſondern ebenſo ſtark, wenn nicht ſtärker, geben ſich andere kund, welche wir der Verkehrtheit der Menſchen zuſchreiben müſſen.

Da tritt uns das Böſe nicht allein in ſeiner perſönlichen Bedeutung, ſondern in allgemeinerer Geltung entgegen, als zerrüttend die ganze Menſchheit, ſich fortpflanzend von Geſchlecht zu Geſchlecht. Sehen wir nicht, wie die Feindſchaften unter den Menſchen ſich vererben, wie ſie bald unter den Familien wüthen, bald die Völker entzweien, oder in fanatiſchem Haß die Religion zum Vorwande des Krieges und der Verfolgung machen? Nur auf einen Vorwand, nur auf eine Gelegenheit wartet dieſe innere Zwietracht um ſich zu entladen im Kampf der Parteien, welcher noch andere Güter zerſtört, als nur die Sicherheit und die ruhige Ausbreitung des Beſitzes oder Geſundheit und Leben der Menſchen, welcher auch Ruhe und Frieden der Seele ſtört, jede menſchenfreundliche Regung unterdrückt und dagegen Grimm und Wuth in den Gemüthern der Menſchen nährt. Mit dem Guten vererbt ſich auch das Böſe in der Menſchheit. Da werden wir nicht ſagen können, daß der einzelne Menſch vermöge den zerrüttenden Kämpfen ſich zu entziehen, welche ſeit langer Zeit in ſeiner Familie, in ſeinem Stamme, in ſeinem Volke geherrſcht haben; ſondern ſo wie er eintritt in die Welt, erhält er zu ſeinem Erbtheil ſchon die ganze alte Feindſchaft, welche Jahrhunderte genährt haben. Mit der Muttermilch ſaugt er den Haß ein gegen die Feinde der Mutter, mit den Wohlthaten der Erziehung, in welcher er die Bildung ſeines Volkes empfängt, lernt er auch die Feindſchaft kennen, welche dieſes Volk gegen andere Völker nährt; ſelbſt die Segnungen ſeiner Kirche erinnern an den Fluch, welchen ſie über andere Kirchen ausſpricht oder welcher von andern Kirchen über ſie ausgeſprochen wird. Da wird ihm die Befeindung, wenn nicht der Haß gegen Andere zur Tugend angerechnet. Wer mich befeindet, den muß ich wieder befeinden, und wenn ich auch über mich ſelbſt alles Ungemach ergehen laſſen wollte, welches Andere über mich bringen: wenn jemand meine Eltern, Geſchwiſter, Frau und Kinder angreift, wenn er mein Vaterland bekämpft,

meine Kirche verfolgt, da darf ich nicht ruhig mitzuſehen, da muß vielmehr jede Fiber in mir ſich anſpannen ihn zu lähmen und ſeine Kraft, welche dem Böſen dienſtbar geworden, in allen ihren Äußerungen bis zur Vernichtung zu brechen. Worauf aber wendet ſich nun meine Kraft in dieſem Kampfe, welchen ich nicht vermeiden kann? Anſtatt dem Guten dienſtbar zu ſein, hindert ſie nur das Böſe, und bei günſtigſtem Erfolge reibt ſie in troſtloſen Kämpfen ſich auf. Froh werde ich ſein müſſen, wenn nicht in dieſer überall verbreiteten Zwietracht auch mein Gemüth zum Haſſe derer ſich wendet, welche ich beſtreiten muß, anſtatt daß wir durch die Bande der Natur demſelben Geſchlechte der Menſchen angehörig nach einem gemeinſamen Ziele ſtreben ſollten. Aber gewiß werde ich nicht ſagen können, daß in einem ſolchen Zuſtande die Entwicklung der Menſchheit in ſich ſelbſt einen ungeſtörten Fortgang nehmen könnte. So wie das Böſe in dem einzelnen Leben des Menſchen ihm ſelbſt Hemmungen bereitet, ſo iſt auch das Böſe in der Geſellſchaft der Menſchen eine nothwendige Hemmung ihrer Entwicklung.

Dagegen werden nun allerdings auch dieſelben Grundſätze geltend gemacht werden müſſen, welche wir früher in Betrachtung des Böſen im Leben der einzelnen Menſchen angewendet haben. Die Hemmung der Entwicklung hervorgehend aus dem Zwieſpalte der Menſchen unter einander iſt freilich vorhanden, ſolange dieſer Zwieſpalt dauert; daß ſie aber nicht überwunden werden könnte in der weitern Entwicklung der Vernunft, wenn die Menſchheit nicht nur im Einzelnen, ſondern in ihrem Geſammtleben zum Guten ſich zurückwendet, dürfen wir in keiner Weiſe zugeſtehen. Der Widerſpruch zwiſchen dem Guten und dem Böſen iſt auch in dem allgemeinen Leben der Menſchheit nicht ein unauflöslicher, ſondern was wir das Böſe nennen, ſtrebt nach dem Guten und enthält etwas in ſich, was dem allgemeinen Zwecke dient, obwohl es den beſondern Zwecken, welche ſchon anſchaulich in dem Leben der Menſchen hervorgetreten ſind, zu

widerſtreben ſcheint. Als ein ſolches lernen wir es kennen, wenn wir bemerken, daß die Zwiſtigkeiten der Menſchen unter einander zur Anſtrengung und zur Steigerung aller ihrer Kräfte beitragen, daß die Kriege der Völker nich selten eins der kräftigſten Reizmittel für ihre Entwicklung ſind und ebenſo ihre religiöſe Bildung und ihre kirchlichen Einrichtungen mitten in den Kämpfen entgegengeſetzter Parteien ſich reinigen und befeſtigen. Alle dieſe Hemmungen alſo, welche der Streit der Menſchen unter einander hervorbringt, ſehen wir die Regſamkeit der Vernunft befördern, und wenn wir auf die großen Maſſen der Geſchichte blicken, ſo werden wir überall nicht verkennen dürfen, daß jene Zwiſtigkeiten ſelbſt ihren Urſprung in etwas Gutem haben, in einem bedeutenden Intereſſe, welches in einer Geſellſchaft der Menſchen ſich wirkſam erweiſt und ſie anſpornt große Übel zu übernehmen, um dagegen auch eines großen Gutes theilhaftig zu werden. Denn ſelten gewiß wird es auch nur ſcheinbar ſein, als wäre der Streit um ein nichtiges Weſen, eine bloße Äußerung thörichter Feindſchaft, nicht aber das Mittel, durch welches ein Bedürfniß der Vernunft befriedigt und eine freiere Wirkſamkeit der menſchlichen Thätigkeit gewonnen werden ſollte. Daher ſtellen ſich uns die Kämpfe der Menſchen unter einander in ihren großen Maſſen nur in dem Lichte dar, daß ein Theil der Menſchheit nach dem einen, der andere nach einem andern Gute ſtrebt, welche beide Güter aber als unvereinbar mit einander erſcheinen, worüber eben die verſchiedenen Parteien ſich entzweien, die eine den einen, die andere den anderu Zweck begehrend.

Allein wenn nun auch vereinzelte Güter ſelbſt in den Zwiſtigkeiten der Menſchen unter einander geſucht und zum Theil verwirklicht werden, ſo dürfen wir doch dabei nicht ſtehen bleiben in der Erkenntniß des menſchlichen Lebens nur dies zur Anſchauung zu bringen, ſondern es muß auch dahin geſtrebt werden einzuſehen, daß die Güter, welche den Gegenſtand des menſchlichen Strebens bilden, nicht in einem

wahren Widerſpruch unter einander ſtehen und ſich gegenſei- tig aufheben, vielmehr mit einander ſich vereinigen laſſen und aus der Vereinzelung jener Beſtrebungen ein vollkom- mener Einklang aller vernünftigen Entwicklungen ſich bilden ſoll. Erſt wenn wir dies erkannt haben, werden wir ſagen können, daß uns die Schickungen offenbar geworden, in welchen Gott die Zwecke der Menſchen mit einander verbin- det und aus ihrem ſcheinbaren Widerſtreit die vollkommene Einheit der Vernunft ſich entwickeln läßt. Dies nun zu ei- ner vollkommenen Einſicht zu bringen werden wir freilich nicht hoffen dürfen, ſolange noch mit unzähligen Hemmun- gen unter den menſchlichen Beſtrebungen uns herumzuſchla- gen unſer Loos iſt, das Ziel aber, in welchem aller Wider- ſtreit aufgehoben ſein ſoll, unſeren gegenwärtigen Zuſtänden noch fern liegt. Da werden wir zwar hie und da einige Elemente unſerer Geſchichte in Übereinſtimmung unter einan- der erblicken und einen Finger Gottes darin ſehen können, daß ſcheinbar widerſtreitende Beſtrebungen der Menſchen doch zuletzt in einem Ergebniſſe harmoniſch ſich aufgelöſt haben, aber alles, was in dieſem Leben der Menſchen gährend in einander brauſt, zur Genüge zuſammenzureimen dürfte nie- mandem unter uns vergönnt ſein. Bei dieſem Standpunkte unſerer geſchichtlichen Erkenntniß iſt nun zweierlei möglich. Entweder kann man damit ſich begnügen im Einzelnen über- einſtimmende Entwicklungen in dem Gange der Geſchichte anzuerkennen und ſo weit als möglich zu verfolgen, unbe- kümmert um den Zuſammenhang des Ganzen, wenn nicht gar daran verzweifelnd, daß ein ſolcher vorhanden ſein möch- te; oder man kann in den einzelnen Fügungen zuſammen- ſtimmender Beſtrebungen das Vorbild des Ganzen ſehen und ſich daran anſchaulich machen, wie die ganze Menſchheit nach einem und demſelben Ziele ſtrebend in weſentlicher Eintracht ihre Geſchichte vollziehe trotz aller der ſcheinbaren Störungen ihrer Bahn. Wer von jener Anſicht aus die Geſchichte ver- folgt, wird nur Bruchſtücke in ihr erblicken können und ent-

weder gar nichts anderes in ihr ſuchen oder gar der Meinung ſich hingeben, daß zwar Einzelnes in ihr einen zuſammenhängenden Verlauf habe und den vernünftigen Zweck die Menſchheit ihrer Beſtimmung zuzuführen verfolge, in Anderem aber ein ſolcher vernünftiger Grund nicht zu finden ſei, ſo daß doch zuletzt die ganze Geſchichte in Verwirrung ſich auflöſen müſſe, indem natürlich nur durch die Zuſammenſtimmung aller Beſtrebungen die Beſtimmung der Menſchheit überhaupt erreicht werden könnte. Ein jeder ſieht ein, daß bei einer ſolchen Anſicht von der Geſchichte wohl eine fortſchreitende Erkenntniß der Vernunft möglich iſt, aber immer nur in beſtimmten Grenzen, welche dadurch gezogen werden, daß manches in der Geſchichte als unauflösliches Räthſel erſcheint und den Zuſammenhang des Ganzen zu überſehen verhindert. Es iſt damit unvereinbar die Überzeugung, daß in aller Geſchichte nur die Verwirklichung deſſen zur Erkenntniß komme, was Gott in die Menſchheit gelegt hat, daß mithin ein vernünftiger Grund, eine Abſicht durch die ganze Geſchichte hindurchgehe. Wenn wir nun aber dieſen Gedanken als das Ergebniß der Philoſophie ſetzen müſſen, ſo ſtellt ſich jene Anſicht in Widerſpruch mit der Philoſophie, indem ſie genöthigt iſt entweder das Stehenbleiben bei der Auffaſſung einzelner Bruchſtücke anzuempfehlen, während die Philoſophie nur einen durchgängigen Zuſammenhang der Wiſſenſchaft als Zweck unſeres wiſſenſchaftlichen Nachdenkens anſehen kann, oder als Grund des Geſchehens nicht nur die eine und unbeſchränkte Vernunft, ſondern neben dieſer auch ein beſchränkendes und unvernünftiges Princip zu ſetzen. Wenn demnach nicht ein unverſöhnlicher Zwieſpalt zwiſchen Philoſophie und Geſchichte ſich hervorthun ſoll und deswegen auch ein Unvermögen der Philoſophie ihre Aufgabe zu löſen, weil ſie doch die Grundſätze aller Wiſſenſchaft zu entwickeln hat, ſo wie ein Zerfallen des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Lebens in widerſprechende Beſtandtheile: ſo müſſen wir der andern Anſicht von der Geſchichte fol-

gen oder vielmehr uns zur Einſicht bringen, daß, wie ſeltſam auch die Beſtrebungen der Menſchen ſich untereinanderwirren und in ſcheinbaren Widerſprüchen ſich bekämpfen mögen, doch eine und dieſelbe lebendige Vernunft alle dieſe Beſtrebungen zuſammenhalte, eine Vernunft, welche vermöge, was ſie ſie will, und alles zu ihrer Verherrlichung durchführen wolle und werde.

Allein daß wir auch nur dieſe Anſicht faſſen können, iſt nicht ohne eine Bedingung, welche wieder auf den Zuſammenhang unſeres ſittlichen Lebens und unſeres perſönlichen Bewußtſeins mit unſerer Wiſſenſchaft hinzeigt. So wie wir die Erkenntniß unſerer ſelbſt davon haben abhängig machen müſſen, daß wir mit uns ſelbſt einig ſind, nachdem wir das Böſe überwunden haben, ſo müſſen wir auch die Erkenntniß des allgemeinen Zuſammenhangs der Geſchichte davon abhängig machen, daß wir zur Einigkeit gelangt ſind mit allen den menſchlichen Beſtrebungen, welche darin ſich ausdrücken. Solange wir Feindſchaft hegen gegen irgend eine derſelben, werden wir auch nicht fähig ſein ſie zu begreifen. Um an ihr den rechten Antheil zu nehmen, welcher dazu verlangt wird um ganz in ihr Weſen ſich verſetzen zu können, müſſen wir Liebe zu ihr faſſen und ſowohl das Gute in ihr anerkennen, als auch die Übereinſtimmung finden, in welcher daſſelbe mit allen übrigen vernünftigen Beſtrebungen der Menſchen ſteht. Dazu aber wird ſodann auch verlangt werden müſſen, daß wir jenen Regungen des Böſen uns entzogen haben, welche uns in Zwieſpalt mit den übrigen Menſchen dahinreißen, und über die Parteiungen, welche in der Menſchheit ſich vererben, hinausgekommen ſind. Man verſtehe dies recht. Nicht jene ſchwächliche Menſchenliebe wollen wir damit empfehlen, welche in allem Volk nur den Menſchen ſieht und in kosmopolitiſcher Friedſeligkeit allen Kampf, aber auch jede volksthümliche Geſinnung von ſich ablehnt, auch nicht jene oberflächliche Duldung, welche ſelbſt das Böſe ſich gefallen läßt aus billiger Rückſicht, wie ſie

meint, gegen die Schwäche der Menſchen und welche in Scheu vor einer kräftigen Perſönlichkeit in einer jeden eigenthümlichen Richtung auch nur die menſchliche Schwäche zu finden weiß; ſondern von einem jeden Menſchen verlangen wir, daß er ſich ſeiner beſtimmten Eigenthümlichkeit bewußt bleibe und in ihr handele, daß er ſeiner Beſtimmung genüge als Glied ſeiner Familie, ſeines Volkes, ſeiner Kirche, genug in allen Beziehungen, welche ſein perſönlicher Standpunkt in der Welt erheiſcht, einzugreifen in den Fortſchritt des Ganzen und die Kämpfe zu beſtehen, welche das Böſe in allen Verzweigungen des Lebens ihm auferlegt; allein wir fordern auch, daß er dabei ſich in Einklang finde mit dem allgemeinen Gange der Entwicklung, welchen die Geſchichte der Menſchheit genommen, und nicht vergeſſe über ſeine Familie, über ſein Volk, über ſeine Partei, daß er nicht allein dieſen, ſondern der ganzen Menſchheit ſein Daſein und ſeine Bildung verdanke. Es redet ſich hier von einem lebendigen Bewußtſein ſowohl der einzelnen als auch der allgemeinen ſittlichen Beziehungen, in welchen der einzelne Menſch als thätiges Glied dem ganzen Leibe der Menſchheit ſich anſchließt. Ein ſolches werden wir nun nur unter der Bedingung gewinnen können, daß wir ſelbſt in der Geſchichte den Punkt gefunden haben, wo der ſcheinbare Widerſtreit entgegengeſetzter Beſtrebungen in Übereinſtimmung ſich auflöſt und der Keim einer harmoniſchen Entwicklung liegt, welcher immer reicher und vollſtändiger ſich entfaltend zuletzt alle noch rückſtändigen Feindſeligkeiten aufzulöſen beſtimmt iſt. So wie in dem Leben des einzelnen Menſchen, nachdem er durch das Böſe mit ſich ſelbſt in Zwieſpalt gerathen iſt, ein Punkt der Rückkehr zum Guten ſtattfinden muß, wenn er die Hoffnung faſſen ſoll in ſeinem Leben die Einheit ſeines Weſens zur Wirklichkeit zu bringen, ſo wie er dieſen Punkt nur in den Regungen ſeines Triebes zum Guten finden kann: ſo müſſen wir auch in der Menſchheit einen ſolchen Punkt der Rückkehr zum Guten ſetzen, damit ſie Hoffnung zu ſich ſelbſt

faſſen könne, und auch ihr wird dieſer Punkt nur in den Regungen ihres Triebes zum Guten ſich offenbaren. In ihm verkündet ſich die unbeſiegbare Macht des göttlichen Triebes, in ihm liegt die Verheißung eines vollkommenen Sieges über alle Hemmungen des Böſen. Wer dieſe Verheißung in der Geſchichte nicht findet, wer nicht Antheil nehmen kann an ihr, weil die Regungen ſeines eigenen Triebes mit ihr nicht in Übereinſtimmung ſtehen, der wird auch vergeblich bemüht ſein, den Zuſammenhang der ganzen Geſchichte anders als nur äußerlich ſich zu denken; er wird nicht ſehen können, daß alle Beſtrebungen, welche die Geſchichte der Menſchheit leiten, einen großen und allgemeinen Zweck haben, die Vollendung der ganzen Menſchheit. Wir meinen nicht, daß wir dies ſehen könnten in vollendeter Anſchauung durch alle Momente der Geſchichte hindurch im Einzelnen, wie im Ganzen; ſondern ſo wie wir immer noch mit dem Böſen zu kämpfen haben und die Folgen deſſelben in der Zerriſſenheit unſeres Gemüths und unſerer Begehrungen fühlen, ſo verbirgt ſich uns auch die Tiefe der Übereinſtimmung, welche durch alle Theile der Geſchichte, die größten wie die kleinſten, hindurchgeht, und nur in großen Zügen können wir den Plan des Ganzen, und was er bezwecke, uns vergegenwärtigen. Aber daran werden wir doch mit unerſchütterlicher Gewißheit feſthalten können, daß eben in ſolchen Zügen in der That das Fortſchreiten der Menſchheit ſich verkünde, während Andere, welche jener Verheißung nicht vertrauen können, in der Beſorgniß werden ſchweben müſſen, daß alle Fortſchritte, wie augenſcheinlich ſie auch ſich darſtellen möchten, doch nur Erzeugniſſe einer vorübergehenden Bildung ſein dürften, welche durch die Übermacht einzelner Richtungen gewonnen auch wieder durch die Übermacht anderer entgegengeſetzter Richtungen überwunden werden könnten.

Wo nun der Wendepunkt der Geſchichte zu ſuchen ſei, durch welchen eine Beſiegung alles Übels uns verheißen werde, das zu beſtimmen würde ein tieferes Eingehen in die

Einzelheiten der Geſchichte verlangen, als es hier der Natur unſerer Aufgabe gemäß erwartet werden kann. Denn nur dies beabſichtigen wir, nachzuweiſen, wie Philoſophie und Erfahrung mit einander übereinſtimmen und im allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben mit einander zuſammenfließend eine lebendige Erkenntniß Gottes bewirken, nicht aber die Übereinſtimmung beider im Einzelnen durchzuführen. Daß nun aber im Allgemeinen eine ſolche Übereinſtimmung von uns gefunden werden könne, wenn wir jenen Wendepunkt der Geſchichte zu finden wiſſen, muß uns außer Zweifel ſein. Denn alsdann wird es uns klar werden, daß trotz allen den Wirren, welche wir im Leben der Menſchen uns nicht verleugnen können, eine vernünftige Abſicht dieſer Geſchichte zum Grunde liege und daß ſelbſt das Böſe dieſer Abſicht dienen müſſe, indem es zuerſt jenem Wendepunkte zugeführt habe, noch immer aber zur Verherrlichung des Guten beitragen müſſe, welches ſeine Kraft an der Beſiegung des Böſen bewähre und in ihm nur die ſtärkſte Aufforderung finde dem Punkte der Vereinigung ſich anzuſchließen, welcher alle ſcheinbar widerſtreitenden Beſtrebungen in völlige Übereinſtimmung aufzulöſen verſpreche. Dann werden wir jene Regung des göttlichen Triebes in der Menſchheit, welche die Befreiung von allem Übel verheißt, als einen Keim betrachten lernen, welcher immer vollkommener ſich entwickelnd das ganze Leben der Menſchheit zu durchdringen und ſeiner Vollendung zuzuführen beſtimmt iſt. Wir werden aber alsdann auch einſehen, daß alles, was das Streben dieſes Keims zu ſeiner Entwicklung in ſich trägt, zugleich eine Offenbarung des göttlichen Weſens iſt und ſowohl zeigt, was Gott als Schöpfer in die Menſchheit gelegt hat, als auch wie er lebendig als Trieb zum Guten in uns wirkend unſerer Beſtimmung, dem vollkommenen Bewußtſein ſeiner Herrlichkeit uns entgegenführt. Da werden wir wenigſtens in den weſentlichen Momenten der Geſchichte den Finger der Vorſehung erblicken können und ein-

ſehen, wie durch vielfache Wendungen unſeres Geſchicks die Stufen erſtiegen werden mußten, welche uns zu der gegenwärtigen Bildung unſerer Vernunft emporklimmen ließen, aber auch immer noch weitere und höhere Stufen unſerer Entwicklung uns in Ausſicht ſtellen.

Bei dieſer Betrachtung der Geſchichte werden wir aber auch nothwendig jener beſchränkten Anſicht des Guten entſagen müſſen, welche wir ſchon früher bei der Betrachtung des einzelnen Menſchenlebens zu rügen fanden. Solange wir mit dem Böſen zu kämpfen haben und im herben Gefühl der Hemmungen ſtehen, welche daſſelbe unſerem Leben bereitet, richtet die Abſchätzung der Fortſchritte unſeres Lebens unſer Augenmerk beſonders auf den guten Willen, und in ihm finden wir daher auch vornehmlich das Gute. Dies liegt aber nur darin, daß wir eben nur unſicher in unſerem ganzen Weſen weniger das ſchätzen können, was wir gewonnen haben, als das, nach welchem wir trachten. Da iſt es der gute Wille, welcher auf die Zukunft hinweiſend Beſſeres uns verſpricht; in ihm finden wir die Gewähr dafür, daß wir künftig im Stande ſein werden ein regelmäßigeres Fortſchreiten unſerer Vernunſt zu gewinnen und daher auch, was wir gewonnen haben, feſter zu halten, als bisher. Wenn wir dagegen in der Geſchichte die Fortſchritte der Menſchheit zu erforſchen anfangen, werden wir bald bemerken müſſen, daß es nicht allein mit dem guten Willen gethan iſt; es iſt bei Weitem mehr die gute That, welche unſer Auge auf ſich zieht; gegen ſie erſcheint uns dieſer, wenn es bei ihm ſein Bewenden hat, nur wie eine Schwachheit. Die gute That aber iſt uns die, welche der Entwicklung der Menſchheit in größerem oder kleinerem Kreiſe förderlich iſt, und ſo ſchließen wir ſie ſogleich an eine größere Reihe der Entwicklungen an, ſei es der Sitten im einzelnen, ſei es der Gewohnheiten und Geſetze im öffentlichen Leben der Völker oder auch jener allgemeinern Intereſſen, welche die Völker mit einander gemein haben, der Wiſſenſchaften, der Künſte, der Religion.

Dieſe ſtellen ſich uns eben als die Gegenſtände dar, in deren Ausbildung das ſittliche Leben der Menſchen ſich bewegt. Sie ſollen hervorgebracht werden durch unſeren Willen; ohne ſie kann daher der Wille gar nicht gut ſein; dieſer erkennt in ihnen ſeinen Zweck und ordnet ſich ſelbſt ihnen unter. Es iſt daher eine völlige Umkehrung der wahren Ordnung des Lebens, wenn man den Willen höher achtet als die Güter, auf welche er gerichtet iſt. Nur dann dürfen wir ihn gut nennen, wenn er das Gute will. Daher werden wir wohl, weil unſer Leben immer noch zwiſchen Gutem und Böſem ſchwankt, auch dem guten Willen ſeinen Werth laſſen müſſen, aber nur um damit zu bezeichnen, daß der gegenwärtige Standpunkt unſerer vernünftigen Bildung auch für die Zukunft uns weiterzuführen verſpreche, weil er uns befeſtigt habe in dem Streben nach dem Guten; aber die eigentliche Bedeutung des Guten werden wir uns doch zu entwickeln haben aus dem, was aus dem guten Willen ſchon übergegangen iſt in die That und Wirklichkeit unſeres Weſens und nicht allein für uns, ſondern für die ganze Menſchheit ſich feſtgeſetzt hat.

Wenn nun nach den Fortſchritten der Menſchheit gefragt wird, ſo kann es unſtreitig viel leichter in Zweifel gezogen werden, ob der Wille der Menſchen ſich gebeſſert habe, als ob ihre Wiſſenſchaft, ihre geſellſchaftlichen Formen und andere Dinge der Art, welche als Gegenſtände unſeres Wollens betrachtet werden müſſen. Dies iſt auch natürlich, weil eben der Wille die Beziehung unſeres vernünftigen Bewußtſeins auf die Zukunft bezeichnet und, was in der Gegenwart für Beziehungen auf die Zukunft liegen, wohl geahnt, aber nicht gewußt werden kann. Jeder iſt mehr nach den Regungen ſeines eigenen Triebes, als nach der Kenntniß der vorhandenen Vorſätze hierüber zu urtheilen genöthigt. Darüber maaßt ſich nun auch die Geſchichte kein Urtheil an, ſondern was ſie uns berichtet, das ſchildert das Leben der Völker in häuslichen und öffentlichen Sitten und Einrichtungen

die Entwicklungen der Wiſſenſchaften, der Künſte und der Religion. Bei allen dieſen Gegenſtänden kommt es darauf an, den Gang der Vorſehung zu belauſchen und ſich zur Erkenntniß zu bringen, wie darin ein Fortſchritt der Menſchheit ſich offenbare. In dieſem Gange, welchen die Geſchichte nothwendig nimmt, haben wir beſonders auf zwei Punkte aufmerkſam zu machen, wenn wir unſerem Zwecke gemäß die Übereinſtimmung des geſchichtlichen Verfahrens mit den philoſophiſchen Grundſätzen nachweiſen wollen.

Der eine betrifft die allgemeine Richtung, welche die Geſchichte nothwendig nimmt. Ein jedes Einzelne erhält in ihr ſeine Stellung nur nach dem Verhältniſſe, welches ihm zur Entwicklung der ganzen Menſchheit zukommt. Dadurch, daß es dazu beigetragen irgend eine allgemeine Bewegung der Geſchichte einzuleiten oder zu beſtimmen, erſcheint es uns als merkwürdig; jedes Andere, wie hervorſtechend es auch unſere Aufmerkſamkeit reizen möge, wird doch mehr Gegenſtand der Neugier, als der Geſchichte ſein. Am meiſten ſcheint noch die Geſchichte der Völker in das Einzelne eingehen zu können und Beſonderheiten zu ihrem Gegenſtande zu machen. Aber wenn wir bedenken, daß Völker abſterben und als vorübergehende Erſcheinungen ſich darſtellen, welche nur der Entwicklung eines Allgemeinern dienen, ſo werden wir auch hierin den Zug nicht verkennen dürfen, welcher die ganze Geſchichte dem Allgemeinen zuwendet. Dies beweiſt uns mehr als alles Andere, wie auch in unſerer Erfahrung die Wahrheit des Allgemeinen anerkannt wird, von welchem die Philoſophie ausgeht. Die Erkenntniß des Einzelnen hat unſtreitig ihren Werth, aber ſie beſchäftigt uns nicht allein, ſondern in ihr ſehen wir das Allgemeine, und von dem Zuſammenhange, welchen dieſes bildet, müſſen wir ausgehen, um das Einzelne zu begreifen und ſeine Bedeutung einzuſehen. Wir ſehen hierdurch in einem weitern Kreiſe beſtätigt, was ſchon in unſern Unterſuchungen über den Gang unſerer Selbſterkenntniß in

einem engern Kreiſe uns bemerkbar wurde, daß die Erkenntniſſe der Erfahrung, wenn ſie auch vom Einzelnen ausgehen, doch erſt in den allgemeinern Maſſen geſchichtlicher Entwicklung zur Sicherheit gelangen. Dies iſt das durchgängige Verfahren unſeres Denkens, welches ſich nur in der Vereinigung entgegengeſetzter Richtungen entwickelt, indem es vom Beſondern zum Allgemeinen und vom Allgemeinen wieder zum Beſondern ſich wendet. Uns ſelbſt lernen wir aus den einzelnen Momenten unſeres Lebens kennen, begreifen aber dieſe Momente nur in den allgemeinen Ergebniſſen, welche aus ihnen hervorgehen; ſo lernen wir auch die Geſchichte der Menſchheit aus den Überlieferungen kennen, welche aus den Wahrnehmungen über Einzelne ſich ergeben haben, begreifen aber doch die Einzelnen nur aus dem allgemeinen Elemente der Bildung ihres Volkes und ihrer Zeit, d. h. aus dem Zuſammenhange, in welchem ihr Leben mit dem Leben der ganzen Menſchheit ſteht.

Je mehr wir in das Einzelne eingehen, um ſo klarer wird uns dies werden, und wir können uns nicht enthalten hierbei etwas zu erwähnen, was dem Inhalte der Geſchichte zu nahe ſteht, als daß es anders als nur flüchtig hier berührt werden könnte. Wenn die Grundſätze wahr ſind, welche wir ſo eben ausgeſprochen haben, ſo muß auch die Erkenntniß des Menſchlichen um ſo leichter uns werden, je größere Maſſen der Geſchichte im Zuſammenhange unſerer Betrachtung ſich uns darbieten, und es muß daher auch als ein Kennzeichen des Fortſchreitens in dem Gange unſerer Entwicklung angeſehen werden, wenn aus der Zerſtreutheit der Beſtrebungen mehr und mehr ein Ganzes der Entwicklung ſich uns bildet. Wer möchte nun wohl dieſes Kennzeichen bei der Betrachtung des Fortgangs der Geſchichte vermiſſen? Wo ſie beginnt, finden wir eine Zerriſſenheit des Daſeins, welche Stämme gegen Stämme, Völker gegen Völker, ja in den Völkern wieder Gemeinheiten gegen Gemeinheiten empört, und dieſe Kämpfe, welche unter ihnen

kaum jemals ſchlummern, ſie werden mit ungebändigtem Haß geführt zu Vertilgung oder Unterjochung, nur in kleinen Kreiſen aber herrſcht das Bewußtſein, daß man nicht kämpfe, um ſich zu vernichten, ſondern nur in vorübergehendem Zorn, um wieder Freund zu werden. Zwar treten in dieſer Geſtaltung des menſchlichen Lebens auch große Maſſen hervor, aber nicht in gleichberechtigter Gliederung ihrer Theile, ſondern eben nur durch Übermacht und Gewalt zuſammengeſchmiedet werden beſiegte Völker an das Geſchick ihrer Herrſcher gebunden und faſt zu einer unterſchiedloſen Maſſe mit Vernichtung ihrer Eigenthümlichkeiten verarbeitet. Da bietet ſich nun in Wahrheit ein ganz anderes Schauſpiel dar, wenn wir auf unſere jetzigen Zuſtände blicken, ein friedlicheres Zuſammenleben der Völker, zwar nicht ohne Zwiſtigkeiten, aber doch in dem wachſenden Bewußtſein ihrer innern Befreundung, ihrer gemeinſamen Zwecke, Kriege, welche meiſtens nnr an den Grenzen geführt werden, nicht zu Raub oder Brand, nicht zur Jagd nach Sklaven, ſondern mit Anerkennung der menſchlichen Würde auch im Feinde; wo die Grenzen des Volkes enden, da finden ſich zwar zuweilen misgünſtige Nachbarn, aber nicht Barbaren, und im Ganzen bewahrt ein Volk dem andern ſein Mitgefühl durch alle ſeine Geſchicke. Dies iſt ein Bündniß innerer Zuſammengehörigkeit, welches die neuere Geſchichte vor der alten auszeichnet, weniger durch Verträge geſichert, als durch den Geiſt, welcher die neueren europäiſchen Völker belebt, und wenn daſſelbe auch noch nicht alle Völker der Erde umfaßt, wenn es auch nur einen kleinen Theil derſelben umſchlungen hält, ſo können wir doch nicht verkennen, daß es unter den Völkern ſich gebildet hat, welche die neuere Geſchichte beherrſcht haben und noch beherrſchen und welche vor allen übrigen Völkern wenigſtens den Vorzug ſich zueignen dürfen, daß ihr Geiſt Dehnbarkeit genug beſitzt das ganze Gebiet ſittlicher Bildung in allen ihren Verzweigungen über die ganze Erde in ſein Bewußtſein aufzunehmen.

In demſelben Maaße nun, in welchem dieſe Verbindung der Menſchen untereinander in ihren ſittlichen Beſtrebungen ſich erweitert hat, in demſelben Maaße hat ſich auch ihr geſchichtlicher Geſichtskreis erweitert. Aus der Geſchichte einzelner Völker iſt allmälig eine Geſchichte der Menſchheit geworden, zwar noch nicht in allen ihren Theilen gleichmäßig ausgeführt, aber doch im Gedanken entworfen und in der Forſchung erſtrebt. Wenn wir daher auch in unſerer Geſchichtſchreibung den Alten nachſtehen ſollten in Ausführung des Einzelnen, ſo können wir doch gewiß uns rühmen, daß wir in der Überſicht des Allgemeinen ihnen ohne Vergleich überlegen ſind. Hierin wird nun auch das blödeſte Auge einen Fortſchritt in der Entwicklung des Menſchlichen von der einen Seite und von der andern einen Fortſchritt in dem Bewußtſein der Menſchen über ſich ſelbſt nicht verkennen; beide Seiten aber zeigen ſich auch hier wieder in Übereinſtimmung unter einander im Fortſchritt begriffen.

Der zweite Punkt, welcher bei Betrachtung des Ganges der Geſchichte nicht überſehen werden darf, betrifft die verſchiedenen Seiten, welche bei Erforſchung des Menſchlichen ſich uns darbieten. Wir haben ſchon erwähnt, daß die Geſchichte, ſobald ſie im Allgemeinen aufgefaßt wird, uns auch ſogleich von der Berückſichtigung des Willens an ſich entbindet, indem ſie denſelben nur in einer beſtimmten Beziehung zu einem Gegenſtande, welchen er verwirklichen will, auffaſſen lehrt. Denn von einer Geſchichte des Willens iſt noch niemals die Rede geweſen, und wenn man auch eine Geſchichte der Sitten verſucht hat, welche noch am meiſten unter allen übrigen Arten der Geſchichte die reine Beziehung des Geſchehens auf den Willen bezeichnen möchte: ſo verflicht ſich dieſelbe doch zu genau mit der religiöſen und volksthümlichen Ausbildung und ſchließt ſich zu innig an das häusliche und geſellſchaftliche Leben der Einzelnen an, als daß nicht dabei der Wille doch nur in ſeinen Verhältniſſen zu den Gegenſtänden ſeiner Wahl ſich darſtellen

ſollte, ungerechnet, daß es ſehr ſchwierig iſt dieſen Theil der Geſchichte von den andern Theilen abzuſondern. Dagegen als die Haupttheile der Geſchichte ergeben ſich am ungeſuchteſten die Geſchichte der Völker, der Religionen, der Wiſſenſchaften und der Künſte. Wenn wir aber dieſe Theile von einander abſondern, ſo fällt es doch niemandem ein ihr Zuſammengehören zu einem Ganzen zu bezweifeln; ihr Ineinandergreifen in ſo vielen und ſo wichtigen Erſcheinungen zeigt deutlich, daß nur unſere Kurzſichtigkeit es anrathen kann, ſie in Forſchung und Darſtellung auseinandertreten zu laſſen. Über die Gründe der Eintheilung jedoch möchten Zweifel herrſchen, welche freilich nicht in flüchtiger Berührung des Gegenſtandes zu löſen ſein dürften, aber doch aus unſern früheren Bemerkungen über die verſchiedenen Seiten unſerer Selbſterkenntniß einiges Licht erhalten können. Von der Völkergeſchichte bemerken wir zuerſt, daß ſie vorherrſchend mit dem ſich beſchäftigt, was wir den Staat zu nennen pflegen, und dieſen ſowohl in ſeiner äußern als inneren Thätigkeit zu verfolgen bemüht iſt. Wenn ſie dabei auch noch Anderes in ihr Gebiet zu ziehen ſucht, ſo erſcheint es doch theils, wie die Geſchichte der Sitten, nur als eine Grundlage der Staatsverhältniſſe, theils, wie die Geſchichte der Wiſſenſchaften, nur als ein Anhang, welcher hier keine recht paſſende Stelle gewinnen will, theils verknüpft es ſich, wie die Geſchichte der Religion und der Kunſt, mit allgemeinern Bewegungen, welche über den Kreis des Volkslebens hinausgehen. Dieſe ganze Geſtalt, welche die Völkergeſchichte anzunehmen pflegt, muß uns darauf aufmerkſam machen, daß in ihr überhaupt ein Beſtreben liegt über den beſondern Kreis, welchen ſie ſich geſteckt hat, hinausgehend zu einer allgemeinen Geſchichte alles Menſchlichen ſich zu erweitern, welches uns auch ganz natürlich erſcheinen muß, da wir die Völker in ihrem Entſtehen und Vergehen nur als geſonderte Glieder der ganzen Menſchheit betrachten können. Wenn wir aber den beſondern Zweck der

Völkergeſchichte im Auge haben, welcher die Ausbildung des Staats zur Anſchauung bringen will, ſo liegt hierin offenbar die Abſicht den Menſchen in der Weiſe ſeines Handelns, wenigſtens in ſeinem wichtigſten Geſchäfte, in der Anordnung der geſellſchaftlichen Verhältniſſe, alſo in ſeinem praktiſchen Leben zu erforſchen. Hieraus erklärt es ſich denn auch hinlänglich, warum dieſe Art der Geſchichte das Ganze des Menſchen zu umfaſſen ſucht, weil doch zuletzt alles, was in ſeinem Innern ſich ausgebildet hat, auch in die äußere Handlung ausſchlägt. Daher werden wir auch berechtigt ſein die Völkergeſchichte in dieſem Sinne aufgefaßt den übrigen Arten der Geſchichte entgegenzuſetzen. So wie ſie zu zeigen ſucht, wie das Bewußtſein des Menſchen in äußern Thaten ſich verkündet, ſo haben die andern Arten der Geſchichte die Aufgabe aus den äußern Werken der Menſchen auf das Bewußtſein zurückzugehen, welches dieſen Werken zum Grunde liegt. Alle dieſe übrigen Arten der Geſchichte würden wir nun wohl in eine Geſammtheit zuſammenzufaſſen haben, um uns eine Geſchichte des Bewußtſeins zu bilden, wenn nicht verſchiedene Seiten deſſelben von einander abzuſondern uns rathſam erſchiene. Dies wird nun freilich nur daraus erklärt werden können, daß wir noch nicht in einer ſolchen Einheit der Bildung ſtehen, welche die Geſammtheit unſeres Bewußſeins wie in einem Blicke uns gegenwärtig erhielte; allein wer nur ſorgfältig zu forſchen ſich die Mühe giebt, wird nicht überſehen können, wie doch keinesweges Wiſſenſchaft und Kunſt und Religion ſo auseinandertreten wollen, daß nicht die Geſchichte der einen auch in die Geſchichte der andern eingriffe, und es iſt daher gewiß in allen dieſen Theilen der Geſchichte nicht die Abſicht das Ganze des Bewußtſeins zu zerſtückeln, ſondern nur die beſondern Richtungen deſſelben ſollen in ihnen hervorgehoben werden, um uns daran anſchaulich zu machen, wie ſie alle darauf ausgehen nach einem Mittelpunkte der Bildung ſtrebend als eine Geſammtheit ſich darzuſtellen. Es bedarf nun

nach unſeren früheren Bemerkungen keiner weitläufigen Auseinanderſetzung, um zu zeigen, daß jene Theile der Geſchichte die Hauptrichtungen des Bewußtſeins bezeichnen, welche es in ſeiner Entwicklung nimmt. Der Wiſſenſchaft entſpricht die Erkenntniß; ſie iſt nichts weiter, als dieſe im Großen und Ganzen ausgebildet, alſo die allgemeine Seite des Bewußtſeins. Der Religion und der Kunſt dagegen entſpricht die Bildung unſeres Gemüths oder unſeres eigenthümlichen Bewußtſeins, theils nach der Richtung auf den einheitlichen Grund aller Erſcheinung, theils nach der Seite der Phantaſie zu, welche die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen in eigenthümlicher Verknüpfung harmoniſch geordnet uns vorführt und dadurch jede künſtleriſche Darſtellung begründet. Beide bilden ſich in der Menſchheit in größern Verbindungen aus, geſellſchaftlich und das Beſtreben beurkundend die Eigenthümlichkeit des Einzelnen in der Geſelligkeit zum Ausdruck zu bringen. So wie nun hierin zwei Seiten des eigenthümlichen Bewußtſeins zur Sprache kommen, ſo haben wir auch in der Geſchichte zwei entſprechende Seiten des allgemeinen Bewußtſeins anzuerkennen, die Geſchichte der Philoſophie und die Geſchichte der einzelnen Wiſſenſchaften. Beide Zweige der Wiſſenſchaft, wie ſchon in der Einleitung eingeſtanden werden mußte, gehen einen verſchiedenen Gang, haben aber doch die Beſtimmung mit einander gemeinſchaftlich den Zweck des wiſſenſchaftlichen Lebens zu erfüllen. Ganz daſſelbe Verhältniß werden wir nun auch zwiſchen Religion und Kunſt anzuerkennen haben. Ihre Geſchichte läuft aus einander, und dennoch zeigen beide eine entſchiedene Neigung in Gemeinſchaft mit einander ſich auszubilden, indem das Schönſte, was die Kunſt hervorgebracht hat, in der Regel religiöſe Anregungen hatte und dagegen auch die Religion ſich immer der Kunſt hat bedienen müſſen, um die tiefſten Regungen des Gemüths zur Darſtellung zu bringen.

So wird denn auch die Geſchichte der ganzen Menſchheit dafür zeugen müſſen, daß alle Seiten, welche die menſch-

liche Vernunft darbietet in ihrer Entwicklung, in dem unvollkommenen Zuſtande zwar, in welchem unſer Leben iſt, nach entgegengeſetzten Richtungen auseinandertreten, aber dennoch ein Beſtreben zeigen einander gegenſeitig zu durchdringen, ſo daß eben ihr Auseinandertreten, in welchem die eine die andere zu überwältigen ſcheint, nur die Unvollkommenheit der Entwicklung bezeichnet, das Maaß dagegen ihrer Gemeinſchaftlichkeit auch das Maaß ihrer Vollendung iſt. Dieſe Vernunft, welche in uns lebt, iſt nur eine; in den Hemmungen aber, auf welche ſie in ihrer Entwicklung nothwendig ſtößt, muß ſie in verſchiedenen Beziehungen ſich darſtellen. Da wendet ſie dem Äußern ſich zu im Handeln, die Natur, deren vernünftiger Gehalt uns nicht anſchaulich hervortreten will, nach ihren Zwecken bildend und nach dem Maaße ihrer Kräfte ſich unterwerfend, ebenſo aber auch die Geſellſchaft vernünftiger Weſen ordnend und ſoviel als möglich zur Eintracht führend, und in allen dieſen Beziehungen ſtrebt die Geſchichte der Völker oder vielmehr der Menſchheit ſie uns zu zeigen in ihrer Thätigkeit, welche Staaten begründet. Da nimmt ſie aber auch die Richtung auf ſich ſelbſt und bildet in ſich die Welt ab, verſtändig begreifend, gemüthlich ſich ihr anſchließend, indem ſie auf der einen Seite die Wiſſenſchaft, auf der andern Seite von dem eigenthümlichen Standpunkte der einzelnen Menſchen aus Religion und Kunſt entwickelt, und alle dieſe Ausbildungen der Vernunft ſucht nun die Geſchichte der geiſtigen Bildung zu umfaſſen. Dieſe beiden Hauptrichtungen verhalten ſich zu einander wie Leib und Seele, von welchen wir keins verachten dürfen und von welchen ein jedes doch erſt mit dem andern übereinſtimmend ſein Geſchäft treibt, wie es ſoll, und nur in ſeiner Beziehung zu dem andern ſeiner wahren Bedeutung nach begriffen werden kann. Von der einen Seite die ſtaatenbildende Thätigkeit, welche den Boden des Vaterlandes und ſeine Erzeugniſſe gewinnt und der Vernunft anbildet, die Ordnung der bürgerlichen Geſellſchaft herſtellt und in Krieg

und Frieden behauptet, ſie iſt nichts anderes als das nach außen gekehrte Leben der Vernunft und würde erſt alsdann vollkommen begriffen ſein, wenn ſie als ein Erzeugniß ſich darſtellte der Geſammtheit des Bewußtſeins, welche in der verſchiedenartigen Gliederung der Völker zur Wirklichkeit gekommen. Von der andern Seite die Geſchichte des Bewußtſeins, wie es in den verſchiedenen Zweigen der Wiſſenſchaft, in Religion und Geſchmacksbildung der Völker und der Menſchheit ſich entwickelt, hat keinen andern Zweck, als das innerliche Leben der Vernunft zur Erkenntniß zu bringen, und würde dieſem Zwecke erſt alsdann vollkommen genügt haben, wenn ſie gezeigt hätte, wie das Bewußtſein der Vernunft als ein Erzeugniß der Wechſelwirkung ſich ergebe, welche das Äußere dem Inneren und das Innere dem Äußeren einbildet. So ſtrebt alles, was in unſerer Erfahrung als ein Vernünftiges uns anſchaulich wird, nach einem Mittelpunkte, aus welchem es begriffen werden will. Wir müſſen dadurch auf den Grundſatz zurückgeführt werden, welchen wir in unſerer Unterſuchung über die Selbſterkenntniß des Einzelnen ausgeſprochen haben. So wie der Einzelne dahin zu ſtreben hat aus ganzer Seele thätig zu ſein, und zwar zu dem Zwecke dahin trachten muß, damit er auch ſeiner völlig ſich bewußt werde: ſo ſtrebt auch die ganze Menſchheit nach einer Entwicklung ihres Lebens, in welcher alle Ergebniſſe ihrer äußern und innern Bildung ſich ausſprechen ſollen; und in demſelben Maaße, in welchem es ihr gelingt dieſer Einheit ihrer Bildung ſich anzunähern, in demſelben wird ſie auch ihres wirklichen Weſens ſich bewußt werden. Wir aber in unſeren geſchichtlichen Betrachtungen haben dahin zu ſtreben den Mittelpunkt zu finden und zu begreifen, von welchem aus die verſchiedenen Richtungen in der Entwicklung der Vernunft als Glieder einer Einheit ſich darſtellen, von welchem aus auch unſere innere Entwicklung mit den äußern Verhältniſſen in Übereinſtimmung ſich zeigt.

Wären wir nun im Stande dieſe Übereinſtimmung überall nachzuweiſen, ſo würden wir auch darin die Erkenntniß Gottes überall vor uns offen liegen ſehen, indem von allen Dingen uns offenbar ſein würde, wie ſie den Zwecken unſerer Vernunft dienten, in welchen Gottes Güte ſich uns offenbart. Bei der unvollkommenen Entwicklung indeſſen, in welcher wir ſtehen, müſſen wir es freilich aufgeben eine ſolche Übereinſtimmung an allen Punkten unſerer Erfahrung zu finden, ohne daß wir doch daran verzweifeln dürften auch auf dieſer Stufe unſeres Bewußtſeins ſchon eine, wenn auch noch unvollkommene, Erkenntniß Gottes zu beſitzen. Wenn in der Geſchichte der Menſchheit nur einigermaaßen eine Erkenntniß des Guten, der Verwirklichung deſſen, was in unſerer Anlage liegt, gewonnen wird, wenn wir nur einigermaaßen in ihr zu der Einſicht gelangen, wie die Geſellſchaft der Menſchen ſich enger zuſammengeſchloſſen und das Bewußtſein ihrer Einheit in ſich vollkommner und in immer weiteren Kreiſen ausgebildet hat, und wie die verſchiedenen Zweige der Entwicklung unſerer Vernunft mehr und mehr zuſammengewachſen ſind, ſo daß die bürgerliche Einrichtung der geiſtigen Bildung entgegengekommen, die Religion mit der Wiſſenſchaft und der Kunſt in gleichen Beſtrebungen zuſammengetroffen, die Wiſſenſchaft dem praktiſchen Leben ſich zugewendet: ſo werden wir auch darin einer Einſicht in die Abſichten Gottes uns rühmen dürfen. Denn unbeſtreitbar iſt es, daß Gott dieſe innige Verbindung der Menſchen unter einander will durch die ganze Reihe ihrer Beſtrebungen hindurchgehend, daß er die Anlage und den Trieb zur geſelligen und harmoniſchen Entwicklung in die Menſchen gelegt hat. Wir erkennen ihn darin nicht nur als Schöpfer und Zweck der Welt, ſondern auch als das lebendige Princip ihrer Entwicklung. Da haben wir in einem jeden Punkte der Geſchichte, wo aus der Zerſtreutheit vereinzelter Beſtrebungen eine glückliche Vereinigung der Menſchen zu gemeinſamer Erreichung eines Zieles, welches

in dem Wege vernünftiger Entwicklung liegt, ſich zuſammenfindet, ein Werk der göttlichen Vorſehung zu erblicken. Nur darauf weiſen uns alle Beſchränkungen unſerer Erkenntniſſe hin, welche wir finden, daß noch nicht die volle Herrlichkeit Gottes uns offenbar geworden, ſondern noch ein unermeßliches Feld der Erfahrung ſich uns öffnet, in allen ſeinen Theilen dazu beſtimmt den noch nicht offenbaren Gott uns immer mehr und mehr zu enthüllen.

Um ſo größer muß uns dieſes Feld erſcheinen, je weniger wir uns für berechtigt halten können unſere Erfahrung auf die Geſchichte der Menſchheit zu beſchränken, ſondern anerkennen müſſen, daß auch in der Natur, welche uns als unvernünftig erſcheint, ebenſo ſehr die Offenbarung Gottes zu ſuchen iſt, als in der Menſchheit, und daß die Erfahrungen, welche ſich auf dieſe Natur beziehen, um ſo weniger von uns vernachläſſigt werden können, je ſtärker ſie in die Entwicklung der Menſchheit ſelbſt eingreifen. Alles weiſt uns darauf hin, daß die Bildung der Stämme und der Völker, beſonders in ihrer erſten Entſtehung, wo die Natur noch mächtiger in ihnen wirkte als die Einflüſſe der vernünftigen Geſellſchaft, von Boden und Klima und andern allgemeinen Bedingungen der Natur abhängig iſt. Aus dieſen Naturbedingungen ſaugen die Völker ihre Kraft und beſtändige Erneuung; ſobald ſie zu ſehr von ihnen ſich losmachen und ein künſtliches Daſein mit Mühe ſich bereiten, ſinkt auch ihre Friſche und Blüthe dahin, und bald geben ſie neuen Kindern der Erde ihre Herrſchaft ab. Die größte Wahrſcheinlichkeit haben wir dafür, daß die ganze Menſchheit ebenſo in ihrer Organiſation und in ihrem daran geknüpften Leben als ein Erzeugniß des ganzen Erdkörpers betrachtet werden müſſe, und wenn einſt die Zeit kommen ſollte, daß keine neue Kinder der Erde das Leben der altgewordenen Völker anzufriſchen bereit wären, daß vielmehr die ganze Erde der Herrſchaft der Menſchen unterworfen in allen Verhältniſſen der Geſellſchaft eine künſtliche Geſtalt

angenommen hätte, ſo würden wir auch dieſer ganzen Form des menſchlichen Daſeins auf dieſer Erde ihren Untergang prophezeien müſſen. Wie ſollten wir daher wohl hoffen dürfen die Geſchichte der Völker und der Menſchheit zu begreifen, wenn wir nicht den Naturkräften unſer Auge zuwendeten, in welchen ihr Entſtehen und Vergehen ſeinen Grund findet? Setzen wir hinzu, daß auch die Störungen, welche in der Entwicklung der Menſchheit uns nicht ſelten begegnen, mit ſolchen Natureinflüſſen in Zuſammenhang zu ſtehen ſcheinen, ja daß wir unſer ganzes menſchliches Daſein nicht allein für dieſe Erde, den einzigen Schauplatz unſerer verſtändlichen Erfahrungen, berechnen dürfen, ſondern einen Zweck der einzelnen Menſchen und ihrer ganzen Gattung ſetzen müſſen, welcher über alle Verhältniſſe hinausgeht, die auch nur unſere kühnſten Vermuthungen erreichen könnten: ſo werden wir uns nicht wundern können, daß ſo viele Räthſel in der Geſchichte der Menſchheit uns vorliegen, ja vielleicht möchte jemanden ein Schwindel ergreifen vor der Weite des Blicks, welchen wir dabei in die tiefen Gründe einer noch unerforſchten Wiſſenſchaft thun müſſen. Das Gefühl der Sicherheit aber, in den Kreiſen der Wiſſenſchaft, welche wir überſehen und verſtehen können, werden wir darüber nicht aufzugeben haben, wenn wir uns nur erinnern, auf welchen Pfeilern ſie ruht, auf dem feſten Vertrauen zu Gott, deſſen Wahrheit nie wankt, deſſen Macht und Güte im Kleinſten wie im Größten ſich verkündet, der auch in dieſe ſchlechte und vergängliche Geſtalt des irdiſchen Lebens das Zeugniß ſeiner Vollkommenheit gelegt hat und nicht will, daß irgend ein Samenkorn des Guten vergehe. Wir leben hier im Kampf, in einem Kampf, in welchem uns nicht vergönnt iſt gleichſam in einem Triebe aus ſelbſteigener Kraft hervorgehend gerade aufzuſchießen, ſondern alle unſere Anlagen ſind darauf angewieſen unſer Verhältniß zu den übrigen Dingen zu berückſichtigen und bald herrſchend, bald beherrſcht in wechſelnden Richtungen unſer allmälliges

Wachsthum zu gewinnen. Darum läßt das Fortſchreiten unſeres Lebens nicht in gerader Linie, ausgehend allein von der Betrachtung unſerer Zwecke anſchaulich ſich darſtellen, ſondern dieſes unausgeſetzte Fortſchreiten, welches wirklich vorhanden iſt, iſt doch nur im Ganzen erkennbar, in einem Ganzen, welches wir dermalen noch nicht überſehen können, ſo daß auch manche Abweichungen in der Bahn, welche wir überblicken, hieraus ihre Erklärungen finden müſſen. Allein der Kampf, welchen wir kämpfen, iſt für das Gute und Wahre, und indem wir dies wachſend finden in uns und in Andern, welche mit uns zu gemeinſamem Heil in einer Geſchichte verbunden ſind, können wir auch gewahr werden, wie die Zwecke der Schöpfung ſchon jetzt theilweiſe ſich erfüllt haben und uns die Hoffnung einer weitern Erfüllung gewähren. Dies iſt der feſte Boden, auf welchem wir ſtehen. Wenn auch nur ein kleiner Kreis der Wahrheit unſeren Blicken zu feſtem Anhalt ſich darbietet, ſo iſt doch dieſer Kreis ſicher vor jeder Anfechtung. Denn in dieſer Welt, von der ewigen Wahrheit gegründet, giebt es keinen wahren Widerſpruch. Wenn wir uns eingeſtehen müſſen, daß wir nur von unſerem Standpunkte aus die Welt begreifen können, ſo können wir auch darüber zur Gewißheit kommen, daß dieſer Standpunkt nicht ein rein perſönlicher iſt und nur der Willkür des Einzelnen überlaſſen, ſondern daß mit uns auch alle, welche unſeres Geſchlechts ſind, einen ähnlichen Standpunkt einnehmen und wir deswegen vermögend ſind uns mit ihnen über die Wahrheit unſerer Einſichten zu verſtändigen und dadurch den Standpunkt unſerer Erkenntniß zu erweitern; hierin aber, wenn nicht in allgemeinern Grundſätzen, finden wir eine Beſtätigung der Allgemeinheit der Wahrheit, auf welcher wir fußen. Dann aber dürfen wir auch die allgemeinen Grundſätze der Philoſophie uns zur Hülfe rufen, welche uns beweiſt, daß unſer Standpunkt in der Welt, beſchränkt wie er ſein mag, dennoch eine vollkommene Sicherheit bietet, be-

ruhend auf Gott, auf der ewigen Wahrheit, welche jede beſchränkte Einſicht bewährt; denn in einer jeden Einſicht iſt auch ſeine Einſicht, in einem jeden vernünftigen Menſchen iſt die Vernunft nicht allein als ein perſönliches oder als ein menſchliches Vermögen, ſondern auch als Vernunft der Welt, ja als Vernunft Gottes, weil das Beſondere und Perſönliche nicht ohne das Allgemeine und Allgemeinſte denkbar iſt, Allgemeines aber und Beſonderes, wie ſie im Weltlichen auseinandertreten, ihren gemeinſchaftlichen Grund in Gott haben. So hat ein jeder Standpunkt ſeine Wahrheit, weil er ein Standpunkt in der ewigen Wahrheit iſt.

Dies iſt der Sinn unſerer Lehre, geeignet einen jeden Zweifel zu bekämpfen und einem jeden wiſſenſchaftlichen Streben Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, daß wir alle nach einer und derſelben Wahrheit trachten, nach der Wahrheit, welche Gott iſt, daß wir alle deſſelben Weſens theilhaftig ſind, wenn auch in eigenthümlicher Weiſe, einer und derſelben Art und Gattung, einer und derſelben Welt angehörig, das Vermögen in uns tragend zum Bewußtſein unſerer Natur zu gelangen, die Wahrheit der Welt und darin die Wahrheit Gottes zu ſchauen. Der Unterſchied zwiſchen dem Einen und dem Andern liegt nur in der Verſchiedenheit des Weges oder des Lebens, in welchem das Bewußtſein und die Wirklichkeit des Weſens gewonnen wird, ein Unterſchied, welcher ebenſo unvergänglicher Art iſt, als das Bewußtſein, welches ſich in ihm erzeugt und die ganze Reihe der Entwicklungen zur Einheit des einzelnen Weſens verknüpft. Jede dieſer Entwicklungen hat ihre beſondere Wahrheit; ſie iſt eine That und Offenbarung des Weſens, welches Gott in uns gelegt hat und in welchem daher auch Gottes ſchöpferiſches Weſen ſich offenbart; aber eben ihrer Beſonderheit wegen will ſie in Verbindung aufgefaßt werden mit dem Allgemeinen, welchem ſie angehört, mit dem Allgemeinen nicht nur des einzelnen Weſens, ſondern auch der ganzen Welt. Daher haben wir auch die Thätigkeiten der

Dinge nicht allein für ſich zu denken, ſondern auch in ihrer Verbindung unter einander, in welcher ſie zur Erſcheinung kommen ſich mit einander vermiſchend und ſich wechſelſeitig bedingend. Hiernach verſchwindet aller Schein, welcher gar keine Wahrheit hätte; ſelbſt daß Eins an dem Andern ſcheint in der ſinnlichen Auffaſſungsweiſe des Werdens hat ſeine Wahrheit in der allgemeinen Verknüpfung aller Dinge unter einander, welche uns auf der einen Seite zwar auffördert die Thätigkeiten eines jeden Dinges von den Thätigkeiten aller übrigen zu ſondern, aber auch nicht zuläßt ſie allein in dieſer Sonderung aufzufaſſen, ohne ihre Verbindung unter einander zur Erſcheinung ebenſo ſorgfältig zu erforſchen. Hierdurch ſoll jedoch keineswegés alles, was in unſerem Denken und in unſerem Leben überhaupt hervortritt, als etwas bezeichnet werden, was in gleicher Weiſe Werth und Antheil an der Wahrheit hätte, ſondern die Unterſchiede zwiſchen Wahrheit und Irrthum, zwiſchen Gutem und Böſem bleiben dadurch unangefochten. Nur in jedem Irrthum ſollen wir auch die Wahrheit, in allem Böſen auch das Gute anerkennen. Aller unſer Streit mit uns ſelbſt oder mit Andern, trete er im Denken oder im Handeln hervor, wird ſich doch immer darauf zurückführen laſſen, daß eine Entwicklung unſeres Vermögens, welche als ſolche wahr und gut iſt, mit andern Entwicklungen in uns oder in andern Weſen in Hemmung ſteht und in dieſer ihrer Beziehung von uns aufgefaßt werden ſoll, wenn wir alles in Beziehung zu allem zu erkennen haben. Weil alsdann eine ſolche Hemmung vorhanden, ſtreiten wir mit uns oder mit Andern, und in dem erſten Fall, in Uneinigkeit mit uns ſelbſt, in unſerem wirklichen Weſen geſpalten, können wir dem Zweifel und der Unruhe über uns ſelbſt nicht widerſtehen, in dem andern Falle aber kommen die Anklagen, daß der Eine oder der Andere der Vernunſt nicht gehorchen wolle in ſeinem Denken oder ſeinem Thun. Allein in Wahrheit bedeutet dieſes alles nichts anderes, als daß die Standpunkte

der einen und der andern Entwicklung, des einen und des andern Menſchen ſich noch nicht ausgeglichen haben gegen einander, daß die weſentliche Übereinſtimmung zwiſchen ihnen noch nicht hervorgetreten iſt im Bewußtſein. Der Eine behauptet, der Andere irre; damit iſt aber nur ausgedrückt, daß der perſönliche Standpunkt, von welchem aus dieſer ſeinen Gedanken oder ſeine Vorſtellung gebildet hat, noch nicht ſo weit entwickelt, daß die Übereinſtimmung mit dem Allgemeinen, mit dem Streben der Vernunft überhaupt und dadurch auch mit der Einſicht des Andern darin deutlich hervortreten könnte. Ebenſo iſt es auch mit dem Böſen. Daß Einer böſen Willen hege, das bezeichnet eben nur, daß er ſeinen Willen nicht in Übereinſtimmung zu ſtellen wiſſe mit dem Zwecke, welchen die ganze Welt will und mithin auch er ſelbſt; daß er alſo nicht vermögend ſei zu erblicken, wie ſein perſönlicher Zweck mit dieſem allgemeinen Zwecke in Eintracht ſtehe und ihm daher ein Zwieſpalt zwiſchen ſeiner Perſönlichkeit und ſeinen Beziehungen zum Allgemeinen erwachſen ſei. Da werden die Übrigen gegen ihn, da wird er ſelbſt gegen ſich ankämpfen müſſen; aber ihr Kampf, ſoweit ſie vernünftig ſind, wird nur darin beſtehen ihn durch alle Mittel, welche ihnen zu Gebote ſtehen, zu der Entwicklung ſeiner Vernunſt zu führen, welche die Einſicht in ſich ſchließt, daß ſeine eigenen Zwecke nur mit den Zwecken des Ganzen erreicht werden können. Alle unſere Bemühung aber, wenn wir den Irrthum und das Böſe vermeiden wollen, wird darin beſtehen müſſen, das Ganze unſeres Bewußtſeins zuſammenzuhalten, aus ganzer Seele zu denken und zu handeln, und ebenſo auch im Sinne der ganzen Menſchheit zu leben und zu wirken. Dann werden wir den Zweifel und die Halbheit des Irrthums überwunden haben; dann werden wir die Gewißheit der Wahrheit in uns tragen und ohne Wanken bekennen, daß wir in ihr das Wiſſen Gottes haben nach dem Maaße, in welchem es unſerer gegenwärtigen Faſſungskraft zugänglich iſt. Je mehr wir der

Zerſtreutheit unſerer Vorſtellungen uns überlaſſen, um ſo weniger können wir uns auf den einheitlichen Grund alles Seins und alles Bewußtſeins beſinnen, je mehr wir dagegen die Geſammtheit aller von uns erkannten Wahrheiten faſſen und feſthalten, um ſo ſicherer wird uns auch die Erkenntniß, daß darin nur eine Wahrheit ſich uns offenbare, welche iſt die Wahrheit Gottes.

UNIVERSITY OF CHICAG
48 431 294

6-16-43

BT
101
.R62

Ritter
Uber die erkenntnis
Gottes.

1396876

JUL 24 1945 W E Stuermann
JUL 25 1945 Emil M
NOV 10 1980 Abraham Y. Ch.
6007 Woodlawn

BT101
.R62

1396876

UNIVERSITY OF CHICAGO
48 431 294